التوضيح

في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب

تأليف

خليل بن إسحاق الجندي المالكي

المتوفى سنة ٧٧٦هـ

ضبطه وصححه

الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب

أستاذ الحديث النبوي وعلومه
في كلية الدراسات الإسلامية بسراييفو والأكاديمية الإسلامية بزينيتسا
ومدرس العلوم الشرعية في معهد قطر الديني سابقاً

المجلد الثاني

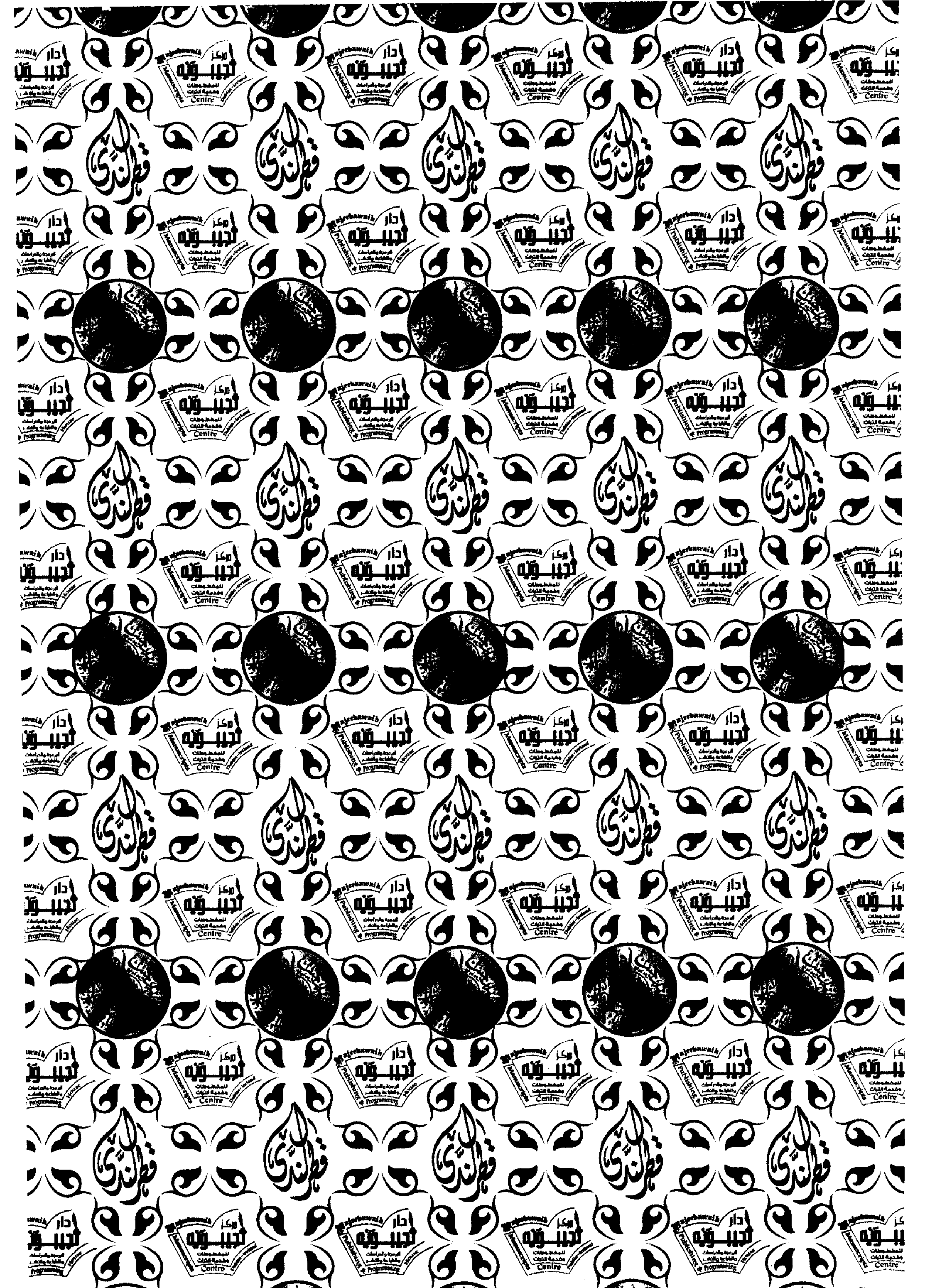
مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث
Najeebawaih Manuscripts Centre Dublin-Ireland

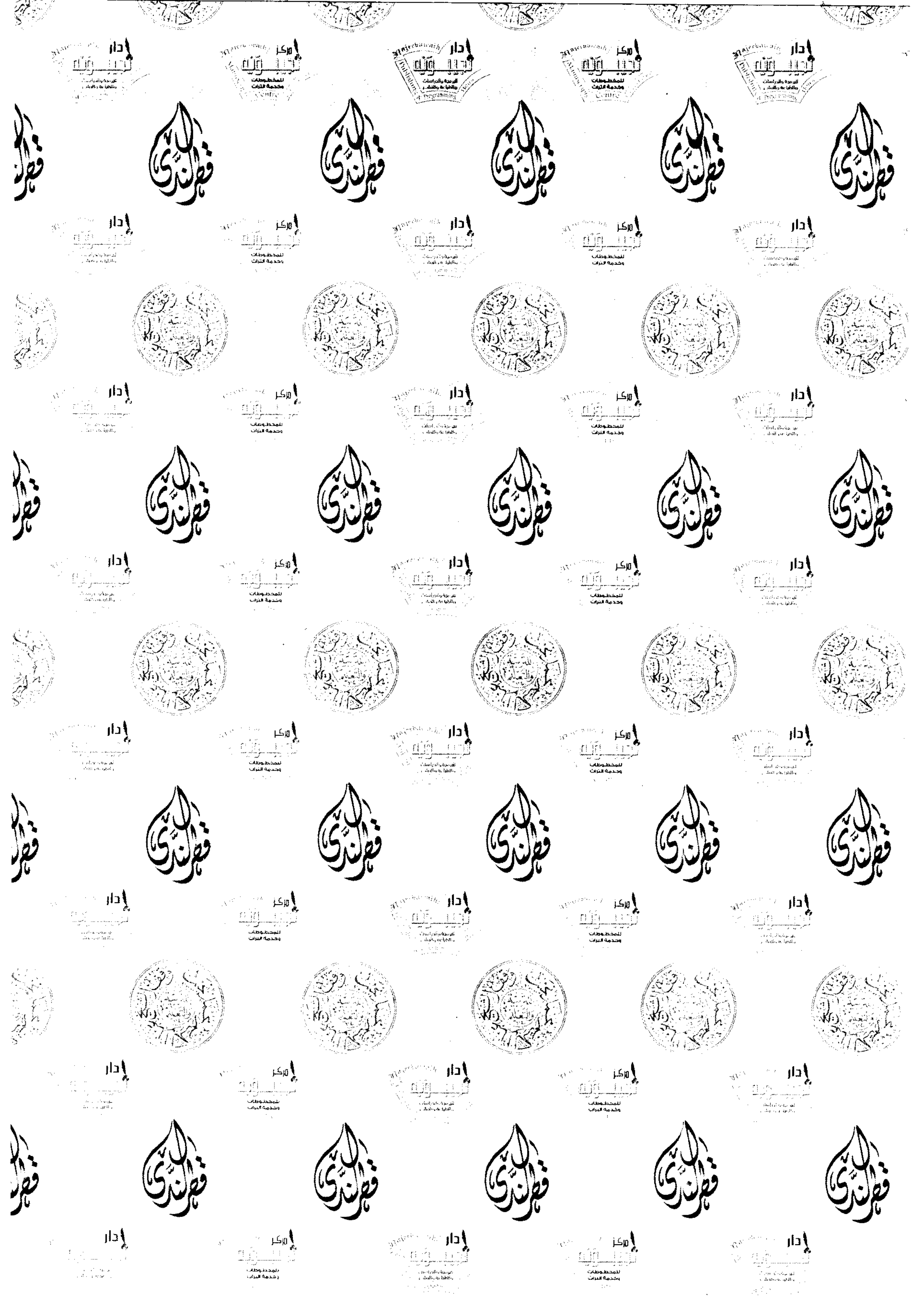
التوضيح

خليل بن إسحاق المالكي

ضبطه وصححه
الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب







منشورات
مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث
www.najeebawaih.net
١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

التوضيح

في شرح المختصر الفرعي لابن الحاجب

تأليف

خليل بن إسحاق الجندي المالكي

(المتوفى سنة ٧٧٦ هـ)

ضبطه وصححه

الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب



المجلد الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

وَيُؤْمَرُ الإِمَامُ وَالْمُنْفَرِدُ بِسُتْرَةٍ وَلَوْ مِثْلَ مُؤَخِّرَةِ الرَّحْلِ إِنْ خَشِيَ مُرُوراً. وَقِيلَ: مُطْلَقاً

الأمر أمر ندب، قاله الباجي وغيره. **التونسي**: وسئل مالك عن موعظة الذي يصلي إلى غير سترة أواجب؟ قال: لا أدري، ولكنه حسن، والعلماء مختلفون فمنهم من يقوى على أن يعظ الناس، ومنهم من لا يقوى على ذلك. **ابن مسلمة**: ومن ترك السترة فقد أخطأ ولا شيء عليه. وقال ابن حبيب: السنة الصلاة إلى السترة، وأن ذلك من هيئات الصلاة. **التونسي**: وانظر قوله: من هيئة الصلاة ومن سنتها، فافهم ذلك ورتبه على الحكم في تارك السنن. انتهى.

والإجماع على الأمر بالسترة نقله ابن بشير. وروى البخاري ومسلم وغيرهما: **أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا خرج يوم العيد أمر بالحربة فتوضع بين يديه فيصلي إليها، والناس من ورائه، وكان يفعل ذلك في السفر**. وفي الموطأ عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**لو يعلم المارُّ بين يدَيْ المصلي ماذا عليه لكان أن** [٨١/ أ] **يقف أربعين خيراً له من أن يمر بين يديه**». قال أبو النضر: لا أدري أربعين يوماً أو شهراً أو سنة. ورواه البزار مفسراً بأربعين خريفاً. ورواه ابن أبي شيبة: «**لكان أن يقف مائة عام**».

وقوله: (**الإِمَامُ وَالْمُنْفَرِدُ**) خصصهما؛ لأن المأموم لا يؤمر بها بلا خلاف. قاله ابن بشير، قال: واختلفت ألفاظ أهل المذهب في علة سقوط السترة عن المأموم، فقال بعضهم: لأن سترة الإمام سترة لهم. وقال بعضهم: لأن الإمام سترة لهم. واختلف المتأخرون هل العبارتان بمعنى واحد، أو يختلف معناهما؟ فيكون معنى الأولى: أن السترة التي جعلها الإمام بين يديه هي السترة للمأموم، وإذا سقطت صار حينئذٍ مصلياً إلى غير سترة. ومعنى الثانية: أن الإمام هو الساتر، فإذا سقطت سترته كان المأموم باقياً على حكم الاستتار وإذا ذهبت سترة الإمام. وينشأ عن ذلك مسألة؛ وإن قلنا سترة الإمام

سترة لمن خلفه جاز المرور بين يدي الإمام والصف الذي يليه، كما أجاز ذلك مالك في الثالث والرابع، وإن قلنا أن الإمام سترة لهم لم يجز.

وفي المدونة: ولا بأس بالمرور بين الصفوف عرضاً، والإمام سترة لهم. واستشكلت هذه العلة بأنه إذا كان الإمام سترة لهم فكيف يمر هذا بينهم وبين سترتهم؟ والصواب ما قاله ابن الجلاب وعبد الوهاب أن سترة الإمام سترة لمن خلفه. وتأول أبو إبراهيم في حواشيه قوله في المدونة: لأن الإمام سترة لهم. على حذف مضاف؛ أي: لأن سترة الإمام سترة لهم. وجعل المدونة والجلاب متفقين. قال: وظاهر الكتاب أنه لا يمر بين الصف والإمام. انتهى.

ومن ثمرة هذا الخلاف أيضاً: لو صلى الإمام لغير سترة فعلى القول بأن سترة الإمام سترة لمن خلفه يستوي الإمام والمأمومون. وعلى القول الآخر تكون صلاة المأمومين أكمل؛ لأن الإمام لهم سترة، كما قالوا: إذا ترك الإمام السجود يسجد المأموم وتكون صلاتهم أكمل.

وقوله: **(وَلَوْ مِثْلَ مُؤَخِّرَةِ الرَّحْلِ)** لما في مسلم: عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل في غزوة تبوك عن سترة المصلي، فقال: **«مثل مؤخرة الرحل»**.

وللسترة خمسة شروط: أن تكون طاهرة، ثابتة، في غلظ الرمح، وطول الذراع، مما لا يشغل، فاحترزنا بالطهارة من الأشياء الخبيثة فلا يستتر بها كقصبة المرحاض ونحوها، وبالثابت مما لا يثبت فلا يستتر بمجنون مطبق ولا صغير لا يثبت. قاله ابن القاسم. واشترطنا أن تكون في غلظ الرمح لحديث الحربة المتقدم. ولهذا قال مالك في المدونة: السوط ليس بسترة. قال ابن حبيب: لا بأس أن تكون السترة دون مؤخرة الرحل في الطول، ودون الرمح في الغلظ، وإنما يكره ما كان رقيقاً جدّاً، وقد كانت العَنَزَة التي كانت لرسول الله صلى الله عليه وسلم دون الرمح في الغلظ. قال: ولا يكون السوط سترة

لرقته، إلا ألا يوجد غيره. واحترزنا بما لا يشغل من المرأة، والمأبون، والكافر فإنه لا يستتر بذلك ولا ما في معناه. قال ابن القاسم: وإن صلى وهم أمامه لم أرَ عليه إعادة ناسياً كان أو عامداً، وهو بمنزلة الذي يصلي وأمامه جدار مرحاض.

قال مالك: ولا يصلي إلى النائم؛ لأنه قد يحدث منه شيء يشوش على المصلي. وفي مسند ابن سحنون قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «**إني نُهيتُ أن أصلي إلى النائم والمتحدثين**». وتجوز الصلاة إلى ظهر الرجل إذا رضي أن يثبت له حتى تنقضي صلاته، ولا يصلي إلى وجهه لأن ذلك يشغله. وفي الاستتار بجنبه روايتان: منعه مرة، وخففه في رواية ابن نافع. وفي الجلاب: لا يصلي إلى حِلَقِ المتكلمين في الفقه وغيره لما فيه من شغل البال. وفي اللخمي والمازري: واختلف في الصلاة إلى الحلقة، فأجيز لأن الذي يليه ظهر أحدهم، وكره لأن وجه الآخر يقابله. المازري: ولو صلى رجل إلى سترة وراءها رجل جالس يستقبل المصلي بوجهه، لاختلف فيه على التعليل في الحلقة. وخفف مالك الصلاة للطائفين ورآهم في معنى من هو في الصلاة؛ ولأنه لو منعت الصلاة إليهم مع عدم خلو الكعبة من طائف لزم ترك التنفل غالباً. قال في العتبية: ولا يصلي إلى الخيل والحمير لأن أبوالها نجسة، بخلاف الإبل والبقر والغنم لأن أبوالها طاهرة.

قال ابن القاسم: كأنه لا يرى بأساً في السترة بالبقرة والشاة. قاله في المدونة. وأكره أن يصلي للحجرِ الواحد، وأما أحجار كثيرة فجائز، ولا يصلي إلى ظهر امرأة ليست محرماً وإن كانت امرأته، وهل يستتر بامرأة من ذوات محارمه؟ ففي الجلاب وغيره الجواز، وفي المجموعة: لا يستتر بامرأة وإن كانت أمه أو أخته. قال في المدونة: والخط باطل. قال مالك: وإذا استتر برمح فسقط فليقمه إن كان ذلك خفيفاً، وإن أشغله فليدعه. قال مالك: ولا بأس أن ينحاز [٨١/ ب] الذي يصلي يقضي بعد الإمام إلى ما قرب منه من الأساطين، عن يمينه أو عن يساره وإلى خلفه يقهقر قليلاً ليستتر إذا كان ذلك قريباً، فإن

لم يجد ما يقرب منه صلى مكانه، ودرأ من يمر ما استطاع، وكالمرور مناولة الشيء بين يديه. قاله في المدونة. وكذلك كره مالك من رواية ابن القاسم في المجموعة لمن على يمينه أن يجذب من على يساره، ولا يجعل السترة أمام وجهه بل إما على يمينه أو يساره ويدنو منها.

وقوله: (**إِنْ خَشِيَ مُرُوراً**) هو المشهور. والقول الثاني لابن حبيب، ومنشأ الخلاف: هل شرعت السترة حذاراً من مرور مار يشتغل به، أو حريماً للصلاة حتى يقف عندها نظره.

وَيَأْثَمُ الْمَارُّ وَلَهُ مَنْدُوحَةٌ، وَالْمُصَلِّي إِنْ تَعَرَّضَ، فَتَجِيءُ أَرْبَعُ صُوَرٍ

يأثم لحديث: «**لو يعلم المار**». وصح أنه عليه الصلاة والسلام أمر بدفع من يمر بين يدي المصلي، وقال: «**إن أَبَى فليقاتله، فإنما هو شيطان**». واختلف في معنى المقاتلة، فقيل: المراد بها أوائلها. وقيل: الدفع بعنف ما لم يؤدِّ إلى العمل الكثير في الصلاة. وقيل: معناها اللعنة كقوله تعالى: ﴿ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ [التوبة: ٣٠]؛ أي: لعنهم الله. الباجي والمازري: ويحتمل أن يريد: فليؤاخذه على ذلك بعد تمام الصلاة وليوبخه على فعله. قالا: ويعدل عن ظاهر المقاتلة بإجماع، والمذهب أنه يدفعه دفعاً خفيفاً لا يشغله عن الصلاة. قال أشهب: إذا مر بين يديه شيء بعيد منه رده بالإشارة ولا يمشي إليه، فإن فعل وإلا تركه، وإن قرب منه فلم يفعل فلا ينازعه؛ فإن ذلك والمشي أشد من مره، فإن مشى إليه أو نازعه لم تفسد صلاته. وهذا بخلاف ما قاله ابن العربي أنه ليس للمصلي حريم إلا ثلاثة أذرع.

وقوله: (**وَيَأْثَمُ الْمَارُّ وَلَهُ مَنْدُوحَةٌ**) أي: أمكنه ألا يمر بين يديه. وظاهر كلامه أنه إذا لم يجد مندوحة يسقط عنه الإثم، كأن يمكنه الصبر أو لا، وهذا القول حكاه المازري عن بعض المتأخرين. قال: وقال بعضهم: إن لم يكن للمار مندوحة عن المسير بين يديه، وكان صبره إلى أن يفرغ المصلي يشق عليه لم يكن على المار إثم.

قوله: (**وَالْمُصَلِّي إِنْ تَعَرَّضَ**) أي: يأثم بشرط التعرض. (**فَتَجِيءُ أَرْبَعُ صُوَرٍ**) يعني: لأن معك ماراً ومصلياً، ولكل واحد منهما صورتان، ولا خفاء في تصورهما. فإن قلت:

كون المصلي يأثم منافٍ لما قدمت أن السترة مندوب إليها؛ إذ لا يأثم إلا بترك واجب. قيل: ما يتعلق به الإثم غير ما هو مندوب؛ إذ الندب متعلق بفعل السترة، والإثم متعلق بتعرضه، وهما متغايران، والله أعلم.

وَلا يَبْصُقُ فِي الْمَسْجِدِ إِلا أَنْ يَكُونَ مُحَصَّباً وَيَدْفِنُهُ أَوْ تَحْتَ حَصِيرٍ

لما في البخاري ومسلم وأبي داود والترمذي: «**البُصاق في المسجد خطيئة، وكفارتها دفنها**». وفي رواية: «**النُّخامة في المسجد**» وفي رواية: «**التَّفل**». وظاهر قوله: (**إِلا أَنْ يَكُونَ مُحَصَّباً**) الجواز. ومقتضى الحديث أنه لا يفعل؛ لأنه جعله خطيئة وجعل الدفن كفارة، ولا ينبغي لأحد أن يخطئ فيكفر.

قوله: (**أَوْ تَحْتَ حَصِيرٍ**) لعله محمول على البصقة الواحدة، وأما لو كثر لم يجز لما في ذلك من الاستقذار، وجمع الدواب، وتقطع الحصير قريباً لا سيما إن كان ثمنها من الوقف. قال في المدونة: ولا بأس أن يبصق عن يمينه أو يساره أو أمامه. قال في التنبيهات: ليس هو على التخيير، وإنما هو كله عند الاضطرار لأحد هذه الوجوه، وإلا فترتيبها أولاً عن يساره أو تحت قدمه؛ لما جاء في الحديث الصحيح، إلا أن يكون عن يساره أحد ولا يتأتى له تحت قدمه فحينئذٍ يتفل إلى جهة يمينه لتنزيه اليمنى وجهتها عن الأقذار. ثم أمامه إن لم يكن ذلك إلا هنالك لتنزيه القبلة عن ذلك إلا لضرورة، ثم يدفنه. قال: وتأوله بعض شيوخنا على ظاهره من التخيير، ونحوه لابن نافع. وما قدمناه أصح إن شاء الله، وأقرب لمعنى حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «**لا يتنخم قِبَل وجهه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولكن تحت قدمه اليسرى**». انتهى.

وأما البصاق في النعل فقد سئل عنه مالك فقال: إن كان يصل إلى حصير يتنخم تحتها فإني أستقبحه، ولا أرى لأحد أن يتنخم في نعله، وإن كان لا يصل إلى حصير يتنخم تحتها فلا أرى بالتنخم فيه بأساً. قاله في العتبية.

وَيُكْرَهُ قَتْلُ الْبُرْغُوثِ وَنَحْوِهِ بِمَا فِيهِ وَيَخْرُجُ فَيَطْرَحُهَا

مراده بـ(**وَنَحْوِهِ**) القملة؛ لقوله: (**فَيَطْرَحُهَا**) وأجاز في المدونة طرح القملة حية خارج المسجد، ولم يزل الشيوخ يستشكلونها لأنه تعذيب، وصح عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «**إذا قتلتم فأحسنوا القتلة**».

وقوله: (**وَيَخْرُجُ فَيَطْرَحُهَا**) ابتداء مسألة، وهي خبر بمعنى الأمر، ولا يصح أن يكون مراده بالكراهة مجموع قتل البراغيث ونحوه في المسجد مع خروجه للطرح؛ لأن المسألة إنها هي في كتب أصحابنا على الوجه الأول، ولأن الخروج لا مدخل له في الكراهة بل هو مطلوب.

ومن ابن يونس: قال في المدونة: وأكره قتل البرغوث والقملة في المسجد، فإن أصاب قملة في الصلاة فلا يلقيها في المسجد ولا يقتلها فيه، وإن كان في غير الصلاة فلا يقتلها فيه. ابن نافع: وليصرها في ثوبه، ولا بأس أن يطرحها إن كان في غير المسجد.

ابن حبيب: قتل البرغوث في المسجد أخف من القملة. وأجاز قتلها في الصلاة في غير المسجد مطرف وابن الماجشون. انتهى.

وعن مالك: أكره قتل ما كثر من القمل والبراغيث في المسجد،[٨٢/ أ] واستخف ما قل من ذلك.

اللخمي: ويجوز قتل العقرب والفأرة لإذايتهما، ولأنه يجوز للمحرم قتلهما في الحرم في المسجد الحرام.

وَإِحْضَارُ الصَّبِيِّ لا يَعْبَثُ وَيَكُفُّ إِذَا نُهِيَ جَائِزٌ، بِخِلافِ غَيْرِهِ

نحو هذه العبارة في المدونة وغيرها. وقوله: (**بِخِلافِ غَيْرِهِ**) أي: إذا كان يعبث ولا يكف إذا نُهي، فلا يجوز إحضاره لما في الحديث: «**جنِّبوا مساجدَكم مجانينكم وصبيانكم**».

القَصْرُ سُنَّةٌ، وَقِيلَ: مُسْتَحَبٌّ، وَمُبَاحٌ، وَفَرْضٌ

المشهور: أنه سنة، وتردد المازري في ثبوت القول بالإباحة، وأما القول بالفرضية فذكر ابن الجهم أن أشهب رواه عن مالك، قال في المقدمات: ويلزم عليه إيجاب الإعادة أبداً على من أتم صلاته في السفر ولا يوجد ذلك لمالك ولا لأحد من أصحابه، والذي رأيت لمالك في رواية أشهب: فرض المسافر ركعتان. وذلك خلاف ما حكاه ابن الجهم عنه إذا تدبرته. انتهى.

أي: إذا قلنا القصر فرض حرمت الزيادة وأبطلت الصلاة، وإذا قلنا فرض المسافر ركعتان لم يلزم ذلك لاحتمال أن يكون فرضه ذلك والأربع على التخيير كما صرح به في الجلاب، فقال: وفرض المسافر التخيير بين القصر والإتمام، وفي كلام ابن رشد نظر؛ لأن حاصله شهادة على نفي. وقد نقله اللخمي عن القاضي إسماعيل وابن سحنون، وكذلك نقله أبو الفرج عن بعض أصحاب مالك، ونقله ابن يونس، وكذلك نقله الباجي ولفظه: وروى عنه أشهب أنه فرض. وكذلك ذكره التونسي، وذكر عن ابن سحنون فيمن أتم صلاته في السفر أنه قال: القياس أن يعيد أبداً. قال: وقد ذكره بعض البغداديين عن مالك في مسافر صلى خلف مقيم، أن المسافر يعيد أبداً، وهو الذي كان يستحسن بعض شيوخنا ويقول القصر فرض. انتهى.

فَإِنْ قُلْنَا: سُنَّةٌ فَثَلاثُ صُوَرٍ: نَاوٍ لِلإِتْمَامِ، أَوْ نَاوٍ لِلْقَصْرِ، أَوْ تَارِكٌ سَاهِياً أَوْ مُضْرِباً

فرَّع على السنة لكونه هو المشهور، وذكر أن الصور ثلاث: الأولى: أن ينوي الإتمام. والثانية: أن ينوي القصر. والثالثة: أن يترك النيتين إما ساهياً أو مضرباً؛ أي: متعمداً، والمضرب المعرض. وفي بعض النسخ عوض (**مُضْرِبا**) (**متعمداً**).

الأُولَى: إِنْ أَتَمَّ أَعَادَ فِي الْوَقْتِ، وَأَرْبَعاً إِنْ حَضَرَ فِيهِ

أي: الصورة الأولى أن ينوي الإتمام فيتم، بهذا يعيد الصلاة في السفر ركعتين ما دام في الوقت، وكذلك إن حضر فيه؛ أي: في الوقت يعيدها أربعاً. وحاصله أن الإعادة في الوقت لا تسقط بحضوره؛ لأنه إذا أوقعها في السفر أربعاً حصل فيه خلل، فكان كالمصلي في السفر ركعتين بثوب نجس ناسياً ثم حضر في الوقت. قال أبو محمد: والوقت في ذلك النهار كله. وقال الإبياني: الوقت في ذلك وقت الصلاة المفروضة. **ابن يونس**: والأول أصوب.

وَكَذَلِكَ لَوْ أَحْرَمَ عَلَى أَرْبَعٍ سَاهِياً وَأَتَمَّهَا. وَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: يَسْجُدُ وَلا يُعِيدُ. ثُمَّ رَجَعَ، وَهُمَا رِوَايَتَانِ....

المسألة المفروغ منها كما قدمنا: دخل ناوياً للإتمام مع العلم. وهذه: دخل الصلاة ناوياً للإتمام مع السهو عن كونه مسافراً. قال في النوادر: أو مع السهو عن التقصير. وذكر المصنف في هذه قولين لابن القاسم: كان أولاً يقول: يسجد بعد السلام ولا يعيد. ثم رجع إلى الإعادة. وكلا القولين مرويان عن مالك، وإنما قيل بالسجود في هذه دون تلك؛ لأن إتمامه هنا في معنى الزيادة سهواً بخلاف تلك، وألزم على هذا أن يؤمر بالإعادة لكثرة السهو لكنه لما لم تكن زيادة مجمعاً عليها لم يأمره بالإعادة. ابن يونس: قال سحنون في كتاب ابنه ومحمد في كتابه: وسواء أتم جهلاً أو عامداً أو ناسياً فإنه يعيد في الوقت ولا سجود عليه. ولو كان ذلك عليه لكان عليه في عمده أن يعيد أبداً.

فَإِنْ أَتَمَّ أَعَادَ هُوَ وَمَنْ تَبِعَهُ مِنْ مُسَافِرٍ وَمُقِيمٍ فِي الْوَقْتِ، وَأَعَادَ مَنْ لَمْ يَتْبَعْهُ أَبَداً عَلَى الأَصَحِّ ....

أي: فإن أَمَّ في المسألتين معاً حيث يعيد في الوقت سرى النقص إلى صلاة المأموم التابع له مطلقاً، مقيماً أو مسافراً، أما إعادة المسافر فظاهر لمخالفته سنة، وأما إعادة المقيم

فينبغي أن يختلف فيها كما اختلف في حق المأموم إذا ذكر الإمام صلاة بعد أن فرغ، أو ذكر أنه صلى بثوب نجس، فإنه اختلف هل يعيد كإمامه أم لا؟

واختلف في صحة صلاة من لم يتبعه. والأصح البطلان لمخالفة الإمام، وهذا الأصح نقل ابن يونس عن سحنون أنه فسر به قول ابن القاسم. والقول الثاني: الصحة؛ لأن الإمام أخطأ لمخالفة سنته بخلاف المقيم.

فَإِنْ قَصَرَ عَمْداً بَطَلَتْ عَلَى الأَصَحِّ، فَإِنْ أَمَّ فَوَاضِحٌ

أي: فإن قصر عمداً بعد دخوله على الإتمام بطلت؛ لأنه يصير كالمقيم إذا قصر؛ وهذا القول لمالك، وإليه رجع ابن القاسم، وكان أولاً يقول: يعيد في الوقت؛ لأنه رجع إلى السنة في حقه. وقوله: (**فَإِنْ أَمَّ فَوَاضِحٌ**) أي: فإن أَمَّ فصلاة المأموم تابعة لصلاة الإمام.

فَإِنْ قَصَرَ سَهْواً فَعَلَى أَحْكَامِ السَّهْوِ، فَإِنْ جَبَرَهَا فَكَمُتِمٍّ

أي: فإن قصر من نوى الإتمام كان كمقيم سلم من اثنتين ساهياً، وقد تقدم في باب السهو. (**فَإِنْ جَبَرَهَا**) أي: أتمها في الموضع الذي يصح له ذلك صار كمسافر أتم.

فَإِنْ أَمَّ سَبَّحُوا بِهِ وَفَعَلُوا كَمُؤْتَمِّينَ بِحَاضِرٍ، ثُمَّ يُعِيدُونَ فِي الْوَقْتِ كَمُؤْتَمِّينَ بِمُسَافِرٍ أَتَمَّ ....

أي: فإن أَمَّ هذا الذي افتتح [٨٢/ ب] بنية الإتمام وسلم من اثنتين ساهياً، سبحوا به ليرجع. كما لو كانوا كلهم مقيمين سلم إمامهم المقيم من اثنتين، ثم إذا أتم يعيدون كلهم الصلاة في الوقت؛ لأنهم مؤتمون بمسافر أتم، ولعل التشبيه الواقع في هذا الفرع وفي الذي قبله من باب تشبيه الشيء بنفسه.

الثَّانِيَةُ: إِنْ قَصَرَ فَوَاضِحٌ

أي: الصورة الثانية؛ وهي أن يدخل ناوياً للقصر، إن قصر فواضح إذا نوى السنة في حقها وفعلها.

فَإِنْ أَمَّ أَتَمَّ الْمُقِيمُونَ أَفْذَاذاً وَلا إِعَادَةَ بِاتِّفَاقٍ، فَإِنْ ائْتَمُّوا فَفِي إِجْزَاءِ صَلاةِ الْمُؤْتَمِّينَ لا مَنْ أَمَّهُمْ قَوْلانِ. كَمَا لَوْ أَحْدَثَ فَأَتَمَّ بِهِمْ مُقِيمٌ....

أي: فإن أم الناوي للقصر فالمأموم المسافر يسلم معه من غير إشكال، وأما المقيمون فإنهم يتمون صلاتهم أفذاذاً، ولا إعادة عليهم باتفاق؛ لأنهم صلوا خلف من أتى بالأفضل في حقه، ودليله ما رواه الترمذي وصححه من حديث عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم أقام بمكة ثمانية عشر يوماً يقصر الصلاة، ويقول: «**يا أهلَ مكةَ أَتِمُّوا صلاتكم فإنَّا قومٌ سفرٌ**».

وقوله: (**فَإِنْ ائْتَمُّوا**) أي: فإن لم يتم المقيمون صلاتهم أفذاذاً، وأتموا خلف إمام قدموه لأنفسهم، فأما الإمام فصلاته تامة؛ لأن المطلوب في حقه ألا يقتدي وقد فعل، وأما المقتدون به ففي صحة صلاتهم قولان: قال بعضهم: والأظهر البطلان لكونهم ائتموا بإمامين. وهو قول ابن القاسم من رواية موسى. والقول بعدم الإعادة أيضاً له في العتبية. قال في هذا القول: وإن أعادوا فحسن.

وقوله: (**كَمَا لَوْ أَحْدَثَ فَأَتَمَّ بِهِمْ مُقِيمٌ**) أي: كما لو أحدث هذا المسافر، واستخلف عليهم مقيماً فائتموا به ففيه القولان، وهو ظاهر.

فَإِنْ أَتَمَّ عَمْداً بَطَلَتْ عَلَى الأَصَحِّ كَعَكْسِهَا

أي: فإن أتم من نوى القصر عمداً بطلت - كما تقدم فيمن نوى الإتمام فقصر - وهو معنى قوله: (**كَعَكْسِهَا**).

وقوله: (كَعَكْسِهَا) إشارة إلى وجه الأصح؛ لأنه في كلا المسألتين خالف ما دخل عليه أولاً. والقول بالصحة عزاه ابن العربي لابن القاسم في العتبية، وحكاه اللخمي ولم يعزه، وزاد أنه يعيد في الوقت، وهو استحسان.

فَإِنْ أَمَّ فَوَاضِحٌ

يعني: فعلى الأصح تبطل على المأمومين، وعلى مقابله يعيد هو وهم في الوقت.

فَإِنْ أَتَمَّ سَهْواً فَفِيهَا مَا فِي مَنْ أَحْرَمَ عَلَى أَرْبَعٍ سَاهِياً وَأَتَمَّهَا. وَفَرَّقَ ابْنُ الْمَوَّازِ، فَقَالَ: هُنَا يَسْجُدُ وَلا يُعِيدُ....

يعني: فإن أحرم على ركعتين ثم أتم ساهياً، ففي هذه المسألة من الخلاف ما في من أحرم على أربع ساهياً، وقد تقدم. وفرق ابن المواز فقال: هنا يسجد ولا يعيد بخلاف تلك؛ لأنه لما أحرم بركعتين تمحضت الركعتان للزيادة فلذلك أمره بالسجود، وأما من أحرم على أربع فلم تتمحض الركعتان للزيادة فافترقا. وحكى في اللباب فيمن دخل على القصر فأتم ثلاثة أقوال: الإعادة في الوقت، وهو قول ابن القاسم في العتبية. والإعادة أبداً سواء أتمها عمداً أو سهواً لكثرة السهو، وهو قول سحنون. وقال ابن المواز: إن أتمها عمداً أعاد أبداً، وإن أتمها سهواً سجد لسهوه. وكلام المصنف يؤخذ منه أن قول محمد بالسجود خاص بالسهو؛ لأن فرض المسألة فيه.

فرع:

فإن نوى القصر فأتم جهلاً فقال ابن بشير: قد يظن هنا أنه يجري على الخلاف في الجاهل: هل حكمه حكم العامد، أو حكم الناسي؟ وليس كذلك؛ لأن الجهل هنا يعذر فيه، فلا يختلف أن حكمه حكم الناسي.

فَإِنْ أَمَّ فَقَالَ مَالِكٌ: يُسَبِّحُونَ بِهِ وَلا يَتْبَعُونَهُ وَيُسَلِّمُونَ بِسَلامِهِ وَيُعِيدُ وَحْدَهُ فِي الْوَقْتِ، أَمَّا الْمُقِيمُونَ فَيُتِمُّونَ بَعْدَ سَلامِهِ أَفْذَاذاً..

أي: إذا أحرم على القصر، وصلى إماماً ثم قام من اثنتين سهواً، فقال مالك: يسبح المأمومون به ولا يتبعونه، فإن رجع سجد لسهوه وصحت صلاته، وإن تمادى فلا يتبعونه، كمن قام إلى خامسة. قاله في المدونة. قال فيها: ويعيد هو وحده في الوقت، يريد لأن من خلفه لم يتبعوه في سهوه. وهذا الأصل مختلف فيه كما لو ذكر الإمام صلاة بعد فراغ الصلاة، فإنه يعيد المفعولة في الوقت، وهل يعيد المأموم أم لا؟ قولان لمالك في المدونة. والذي رجع إليه عدم الإعادة. قال ابن رشد: وعلى القول بأنه يعيد أبداً لكثرة السهو يعيدون أبداً.

تنبيه:

قوله: **(وَيُسَلِّمُونَ بِسَلامِهِ)** هو كذلك في المدونة، قال فيها: وإذا صلى المسافر بالمسافرين فقام من اثنتين، فسبحوا به فتمادى وجهل فلا يتبعونه، ويقعدون ويتشهدون حتى يسلم، ويسلمون بسلامه، ويعيد وحده في الوقت. ونقل المازري عن مالك قولين آخرين: **أحدهما**: أنهم يسلمون وينصرفون. **والآخر**: أنهم يسلمون معه ويعيدون. وبما ذكرناه عن المدونة يسقط اعتراض ابن راشد على المصنف: لم أرَ لمالك ما ذكر من أنهم يسلمون بسلامه، وإنما رأيت أنه إن لم يرجع إليهم سلموا أو قدموا من يسلم بهم.

الثَّالِثَةُ: إِنْ أَتَمَّ أَوْ قَصَرَ فَفِي الصِّحَّةِ قَوْلانِ، كَمَا لَوْ جَهِلَ الْمُسَافِرُ أَمْرَ إِمَامِهِ أَوِ اعْتَقَدَ حَالَةً فَظَهَرَ خِلافُهَا، بِنَاءً عَلَى أَنَّ نِيَّةَ عَدَدِ الرَّكَعَاتِ مُعْتَبَرَةٌ أَمْ لا ...

أي: الصورة الثالثة وهي أن يترك نية القصر ونية الإتمام سهواً أو متعمداً، والقولان اللذان ذكر لم أقف [٨٣/ أ] عليهما. وكأنه اعتمد في ذلك على الخلاف في

عدد الركعات. وقال اللخمي: يصح أن يدخل في الصلاة على أنه بالخيار بين أن يتمادى لأربع أو يقتصر على ركعتين.

المازري: وكأنه رأى أن عدد الركعات لا يلزم المصلي أن يعتقده في نيته. قال: ولا شك أن المصلي إذا لم يلزمه التعرض للركعات أنه يباح له الدخول في الصلاة على الخيار. وفي اللباب: إذا أحرم بصلاة الظهر مطلقاً، ولم ينوِ قصراً ولا إتماماً يتم صلاته. وهو قول الشافعي أيضاً. قال المازري: قالت الشافعية: لا يجوز القصر حتى ينويه عند الإحرام. فيمكن أن يكونوا قالوا بذلك بناء على اعتبار الركعات، أو بناء على أن الأصل الأربع، والسفر طارئ. فإذا لم يقصد الطارئ خوطب بما هو الأصل المستقر، وهذا الثاني هو الذي عللوا به. انتهى. وقد يعكس ما قاله الشافعية أن سنة المسافر القصر فلا يعدل عنها. وعلى هذا فالأقرب في مسألة من دخل ساهياً إلحاقها بناوي القصر.

وقوله: (**كَمَا لَوْ جَهِلَ الْمُسَافِرُ أَمْرَ إِمَامِهِ**) أي: هل هو مسافر أو مقيم؟ قال سحنون: تجزئه صلاته. وقيل: لا تجزئه. وأما إذا اعتقد حالة وظهر خلافها؛ مثل أن يدخل خلف إمام يظنه مسافراً فيجده مقيماً أو بالعكس، فحكى المصنف في ذلك قولين، وتصورهما ظاهر. ولنذكر كلام مالك في العتبية، وكلام صاحب البيان عليه فإنه هنا حسن، وذلك لأنه قال: قال مالك في العتبية: فيمن مر بقوم فصلى معهم ركعتين فسلم إمامهم، فتبين له أنهم مقيمون وسبقوه بركعتين، وكان يظن أنهم قوم سفر، قال: يعيد أحب إلي. قال سحنون: وذلك إذا كان الداخل مسافراً. قال ابن رشد: وقول سحنون مفسر لقول مالك؛ لأنه لو كان مقيماً لأتم صلاته ولم يضره وجود القوم على خلاف ما حسبهم عليه من القصر أو الإتمام؛ لأن الإتمام واجب عليه في الوجهين، فلا تأثير لمخالفة نيته لنية إمامه. وقول مالك: يعيد أحب إلي؛ يريد في الوقت وبعده، أتم صلاته بعد صلاة

الإمام أو سلم معه على ما اختاره ابن المواز. وقاله ابن القاسم في سماع عيسى. وقال ابن حبيب: إنه يتم صلاته ويعيد في الوقت. وقيل: لا إعادة عليه. وهو قول أشهب.

ووجه قول مالك في الإعادة أبداً مخالفة نيته لنية إمامه؛ لأنه إن سلم معه في الركعتين فقد خالفه في النية والفعل، وإن أتم صلاته فقد خالفه في النية وأتم صلاته على خلاف ما أحرم. وأما إذا دخل المسافر فرفع مع القوم فظن أنهم حضريون فألفاهم مسافرين فسلموا من ركعتين، فقال مالك في العتبية: صلاته مجزئة وذلك خلاف أصله في هذه المسألة في مراعاة مخالفة نيته لنية إمامه، وخلاف مذهبه في المدونة؛ لأن فيها: في المسافر إذا أحرم بنية أربع ركعات ثم بدا له فسلم من ركعتين أنها لا تجزئه. وقال ابن حبيب وأشهب أن صلاته جائزة؛ لأنهما لا يعتبران مخالفة نيته لنية إمامه وإتمامه على خلاف ما أحرم به. ولابن القاسم في الموازية أن صلاته لا تجزئه، وهو اختيار ابن المواز أن صلاته لا تجزئه في الوجهين لمخالفة نيته لنية إمامه. وقال سحنون: يعيد في الوقت، ولو دخل المسافر خلف القوم يظنهم مقيمين، فلما صلوا ركعتين سلم إمامهم، فلم يدرِ هل كانوا مقيمين أو مسافرين لأتم صلاته أربعاً، ثم أعاد صلاة مسافر. قاله ابن القاسم. ولو دخل خلفهم ينوي صلاتهم وهو لا يعلم أكانوا مقيمين أو مسافرين لأجزأته صلاته قولاً واحداً، والحجة في ذلك إهلال علي وأبي موسى بما أهل به عليه الصلاة والسلام، وصوب عليه الصلاة والسلام فعليهما. انتهى باختصار.

وبنى المصنف الخلاف على الخلاف في تعيين عدد الركعات، وهو ظاهر إلا في مسألة ما إذا جهل أمر إمامه، فإنه في هذه المسألة نوى ما نوى إمامه، فقام ذلك مقام نية عدد الركعات، فتأمله. وأيضاً فحكايته فيها الخلاف مخالفة لما تقدم من كلام صاحب البيان.

فَإِنْ أَمَّ فَعَلَيْهِمَا وَعَلَى مَا تَقَدَّمَ

يعني: فتصح لهم على القول بالصحة، وتبطل على الآخر.

وقوله: (**وَعَلَى مَا تَقَدَّمَ**) يعني: إذا قلنا بالصحة فقصر أو أتم فأجر حكم المأمومين فيما يصنعونه على ما تقدم. فإن قصر أتم المقيمون أفذاذاً بعد سلامه، وإن أتم أعاد هو ومن اتبعه من مسافر ومقيم في الوقت. وأعاد من لم يتبعه أبداً على الأصح.

وَرَوَى ابْنُ الْقَاسِمِ: لا يَقْتَدِي بِمُقِيمٍ، فَإِنِ اقْتَدَى أَتَمَّ وَصَحَّتْ. وَقَالَ: وَلا يُعِيدُ. وَرَوَى ابْنُ الْمَاجِشُونِ مِثْلَهُ، وَقَالَ: وَيُعِيدُ فِي الْوَقْتِ إِلا فِي الْمَسَاجِدِ الْكِبَارِ بِنَاءً عَلَى تَرْجِيحِ الْجَمَاعَةِ عَلَى الْقَصْرِ أَوِ الْعَكْسِ.

معناه: لا ينبغي أن يأتم المسافر بالمقيم؛ لأنه يلزمه اتباعه على ظاهر المذهب، فتذهب في حقه السنة. وعلى قول أشهب بالجلوس حتى يسلم الإمام فيسلم بسلامه يكره له أيضاً [٨٣/ ب] لمخالفة الإمام، وما ذكره المصنف أنه رواية ابن القاسم هو المشهور. قال في الجواهر: ورواه أيضاً ابن الماجشون. وروى ابن شعبان: لا بأس بصلاة المسافر خلف المقيم لفضله وسنه وفهمه. ومنشأ الخلاف النظر إلى الترجيح بين فضيلتي الجماعة والقصر. انتهى. ولم يحكِ في الجواهر إلا هذين القولين.

وقال اللخمي: اختلف في صلاة المسافر على القول بالسنية: هل الأفضل القصر أو الجماعة إتماماً؟ لأن الجماعة أيضاً سنة ويتضاعف الأجر فيها بسبعة وعشرين ضعفاً. وكان ابن عمر يقدم الجماعة، فإذا قدم مكة صلى مأموماً، وهو الظاهر من قول مالك. ثم حكى الروايتين اللتين حكاهما في الجواهر.

وقوله: (**وَقَالَ: لا يُعِيدُ... إلخ**) قال في الجواهر: أعاد عند ابن الماجشون في الوقت، ولم يعد عند ابن القاسم. وكذلك روى مطرف أن الإعادة عليه. وروى ابن الماجشون وأشهب أنه يعيد في الوقت، إلا أن يكون في أحد مسجدي الحرمين، ومساجد الأمصار الكبار. انتهى.

تنبيه:

إذا تأملت كلامه في الجواهر وجدته مخالفاً لكلام المصنف؛ لأنه في الجواهر جعل لابن الماجشون قولاً ورواية؛ فالقول بالإعادة بالوقت، والرواية بالإعادة إلا أن يكون في أحد المساجد الكبار. ومقتضى كلام المصنف أن ابن الماجشون هو القائل بالإعادة إلا أن يكون في المساجد الكبار. ولأن ابن شاس إنما جعل منشأ الخلاف الذي ذكره المصنف بين رواية ابن القاسم وابن شعبان. والمصنف لم يذكر رواية ابن شعبان، وجعل المنشأ المذكور راجعاً إلى الإعادة؛ أي: إذا قلنا أن القصر أفضل أعاد لتحصيل الأفضل وإلا فلا.

وحكى بعضهم في اقتداء المقيم بالمسافر وعكسه ثلاثة أقوال: الكراهة فيهما، والجواز فيهما، وجواز اقتداء المقيم بالمسافر وكراهة العكس. ابن راشد: والمعروف الأول. ونص ابن حبيب وغيره على أن اقتداء المقيم بالمسافر أقل كراهة؛ لما يلزم عليه من تغيير السنة في اقتداء المسافر بالمقيم بخلاف العكس. وقال ابن حبيب: أجمع رواة مالك على أنه إذا اجتمع مسافرون ومقيمون أنه يصلي بالمقيمين مقيم وبالمسافرين مسافر إلا في المساجد الكبار التي يصلي فيها الأئمة. قال المازري: يعني الأمراء، فإن الإمام يصلي بصلاته، فإن كان مقيماً أتم معه المسافر وإن كان مسافراً أتم مَن خلفَه من المقيمين.

فَإِنْ قُلْنَا: الْقَصْرُ فَرْضٌ فَالْقِيَاسُ بُطْلانُهَا إِنْ أَتَمَّ، فَإِنِ ائْتَمَّ بِمُقِيمٍ فَقِيلَ: تَبْطُلُ. وَقِيلَ: تَصِحُّ وَيَنْتَقِلُ كَالْمَرْأَةِ وَالْعَبْدِ فِي الْجُمُعَةِ. وَقِيلَ: وَلا يَنْتَقِلُ وَيَنْتَظِرُهُ. وَقِيلَ: وَيُسَلِّمُ....

يعني: القياس على الفريضة بطلانها إذا أتم، فإن اقتدى بمقيم فقال عبد الوهاب وبعض المتأخرين: تبطل الصلاة. وقال بعضهم: لا يمتنع أن يكون القصر فرضه. فإن ائتم بمقيم انتقل فرضه لفرض المقيم كالمرأة والعبد في الجمعة. وقال بعضهم: يُقتدى به في الركعتين خاصة. ثم اختلفوا هل يسلم ويتركه أو ينتظره فيسلم معه. وانفصل الأبهري عن تشبيه من يشبه بالجمعة؛ لأن المرأة والعبد دخلا في الخطاب في الجمعة، وعذرا في

التخلف لشغلها بخدمة السيد والزوج وكون المرأة عورة، فصار كالمريض والمسافر المخاطبين في الأصل المعذورين بما طرأ عليهما.

تنبيهان:

الأول: بنى المصنف القول بالانتظار والقول بالسلام على الفريضة تبعاً لابن شاس، وحكاهما ابن رشد وغيره مطلقاً ولم يقيدوه في الفرض ولا بالسنية.

الثاني: لا شك على القول بالتخيير، أو بأن القصر أفضل مع التخيير بينه وبين الإتمام أن المسافر يقتدي بالمقيم؛ لأن الجماعة سنة فهي آكد.

سَبَبُهُ: سَفَرٌ طَوِيلٌ بِشَرْطِ الْعَزْمِ مِنْ أَوَّلِهِ عَلَى قَدْرِهِ مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ، وَالشُّرُوعُ فِيهِ، وَإِبَاحَتُهُ ....

إنما شرط العزم في أوله؛ لأنه إذا لم يكن العزم في أوله فهو في المعنى سفران أو أكثر. وسيأتي ما احترز منه بهذه القيود.

وقوله: (**وَالشُّرُوعُ فِيهِ، وَإِبَاحَتُهُ**) يحتمل أن يرفعا وأن يخفضا؛ فعلى الأول يكون سبب القصر مركباً من ثلاثة أجزاء: الطول، والشروع فيه، والإباحة. وعلى الثاني يكون السبب واحداً وما بعده شروط له.

وَالطَّوِيلُ: أَرْبَعَةُ بُرُدٍ وَهِيَ سِتَّةَ عَشَرَ فَرْسَخاً، وَهِيَ ثَمَانِيَةٌ وَأَرْبَعُونَ مِيلاً، وَمَا رُوِيَ مِنْ يَوْمَيْنِ، وَيَوْمٍ وَلَيْلَةٍ يُرْجَعُ إِلَيْهِ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ، وَرُوِيَ خَمْسَةٌ وَأَرْبَعُونَ مِيلاً. وَقِيلَ: اثْنَانِ وَأَرْبَعُونَ. وَقَالَ ابْنُ الْمَاجِشُونِ: إِذَا قَصَرَ فِي سِتَّةٍ وَثَلاثِينَ مِيلاً أَجْزَأَهُ. وَأَنْكَرَ فَقِيلَ: يُعِيدُ أَبَداً. وَقَالَ ابْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ: فِي الْوَقْتِ ....

يعني: أن ما روي عن مالك من يومين ويوم وليلة فهو راجع إلى التحقيق إلى ثمانية وأربعين ميلاً. وروى جماعة أن هذا اختلاف قول، وليس هؤلاء عند المصنف بمحققين، وفيه شيء؛ لأن عياضاً نقل أن الأكثر حملوا ذلك على الخلاف. وروي عن مالك في

العتبية أنه يقصر في خمسة وأربعين ميلاً. وروى أبو قرة أنه يقصر في ثلاثة بُرُد ونصف؛ وتُعد اثنين وأربعين ميلاً. وقال ابن الماجشون: يقصر في أربعين ميلاً.

وقال ابن حبيب في الواضحة: [٨٤/ أ] وقال يحيى بن عمر: قول ابن الماجشون يجزئه إذا قصر في ستة وثلاثين ميلاً. لا أعرفه لأصحابنا ويعيد فاعل ذلك أبداً. وقال ابن عبد الحكم: في الوقت.

وقول المصنف: **(فَقِيلَ: يُعِيدُ أَبَداً)** فيه نظر؛ لأنه هو المذهب؛ إذ المسافة ثمانية وأربعون ميلاً، فكيف يعبر عنه؟ فقيل: ولو أسقطه لعلم. ووقع في بعض النسخ عوض **(أَجْزَأَهُ)** (جاز) وليست بشيء؛ لأن الإقدام على ذلك لا يجوز. وقال ابن بشير: لا أجد من أهل المذهب من يقول بقصر في أقل من أربعين ميلاً. ابن رشد وغيره: ولا خلاف في المذهب في أن من قصر في أقل من ستة وثلاثين ميلاً أنه يعيد أبداً. والبريد: أربعة فراسخ. والفرسخ: ثلاثة أميال. والميل: قال ابن عبد البر: أصح ما قيل فيه أنه فيه ثلاثة آلاف وخمسمائة ذراع. انتهى. ووقع في بعض النسخ: والميل ألفا ذراع على المشهور. وفي البيان: الميل ألفا ذراع؛ وهي ألف باع. قيل: بباع الفرس. وقيل: بباع الجمل. قال ابن القصار: ويقال أن الفرسخ اثنا عشر ألف خطوة، وكل خطوة ثلاثة أقدام بعضها عقب بعض.

فرع:

ويراعى في البحر أربعة برد أيضاً على المشهور. وقال في المبسوط: يقصر إذا سافر اليوم التام. قال بعضهم: يريد اليوم والليلة. وقال بعضهم: إن سافر مع الساحل فالبريد، وإن سافر في اللجة فبالزمان. هكذا حكى هذا الثالث صاحب العمدة عن بعضهم. وجعله ابن بشير تفسيراً لقول عبد الملك في المجموعة: وإن توجه إلى سفر فيه بر وبحر فإن كان في أقصاه فاتصل البر مع البحر ما تقصر فيه قصر إذا برز. قال ابن المواز: إذا كان ليس بينه وبين البحر ما يقصر فيه فانظر فإن كان المركب لا يخرج إلا بالريح فلا يقصر

حتى يركب ويبرز عن موضع نزوله. **ابن يونس**: ينظر إذا كان في سفره من ذلك الموضع ما يقصر فيه. قال ابن المواز: وإن كان يخرج بالريح وبالمقدف فليقصر حين يبرز من قريته. وحمل الباجي قول عبد الملك وابن المواز على الخلاف.

وَلا يُلَفَّقُ الرُّجُوعُ مَعَهُ بَلْ يُعْتَبَرُ أَيْضاً وَحْدَهُ، وَلِذَلِكَ يُتِمُّ الرَّاجِعُ لا لِشَيْءٍ نَسِيَهُ إِلَى مَا دُونَ الطَّوِيلِ، فَإِنْ رَجَعَ لِشَيْءٍ نَسِيَهُ فِي وَطَنِهِ فَقَوْلانِ

يعني: هذا هو الذي يعني أهل المذهب بقولهم: يشترط أن يكون السفر وجهاً واحداً، ولا يعنون بذلك أن تكون طريقة مستقيمة، وإنما يعنون أن تكون الجهة التي يقصدها أربعة بُرُد، فقد قال مالك في المدونة في الذي يدور في القرى، وفي دورانه أربعة بُرُد أنه يقصر. ابن القاسم: وكذلك السعاة.

وقوله: (**وَلِذَلِكَ**... إلخ) أي: ولأجل الحكم على الرجوع أنه سفر ثانٍ ينظر في الراجع لا لشيء نسيه، فإن كان في رجوعه مسافةُ قَصْرٍ قَصَرَ وإلا فلا. واختلف إذا رجع لشيء نسيه وإن لم يكن في ذلك مسافة القصر، فقال مالك وابن القاسم: لا يقصر؛ لأن رجوعه سفر مبتدأ. **ابن عبد السلام وابن هارون**: وهو المشهور. وقال ابن الماجشون: يقصر؛ لأن المانع من قصره نية الإقامة وهي مفقودة. وحكى في الموازية القولين عن مالك. ولا شك على القولين أنه إذا دخل وطنه يتم.

وَيَقْصُرُ الْمَكِّيُّ وَغَيْرُهُ فِي خُرُوجِهِ لِعَرَفَةَ وَرُجُوعِهِ وَلَيْسَ بِطَوِيلٍ

أي: وإنما يقصر للسنة. وقوله: (**وَغَيْرُهُ**) يحتمل من دخل مكة وليس من أهلها، ويحتمل من أهل منى ونحوها.

وَلا يَقْصُرُ مَنْ عَدَلَ عَنِ الْقَصْرِ لِغَيْرِ عُذْرٍ

أي: إذا كان للموضع الذي يقصده طريقان إحداهما فيها مسافة القصر والأخرى قصيرة، فإذا ترك السير من القصيرة وعدل إلى البعيدة فإن كان ذلك لعذر كخوف أو

وعر فيها قَصَر، وإن كان لغير عذر فلا يقصر. وكذلك إذا سافر في غير طريق الناس، فكان في سفره أربعة بُرُد، وطريق الناس ليس فيها ذلك. وهذا مبني على أن اللاهي بصيده وشبهه لا يقصر. وأما على القول بأنه يقصر فلا شك في تقصير هذا، والله أعلم، وهنا انتهى كلام المصنف على ما يتعلق بقوله: (**سفر طويل**).

وَلا يَقْصُرُ طَالِبُ الآبِقِ إِلا أَنْ يَعْلَمَ قَطْعَ الْمَسَافَةِ دُونَهُ وَكَذَلِكَ الْهَائِمُ

هذا راجع إلى قوله: (**بشرط العزم من أوله على قدره**)، فلهذا لا يقصر طالب الآبق ونحوه؛ لأنه لا يعزم على المسافة في أوله، بل لو وجده بعد بريد رجع.

قوله: (**إِلا أَنْ يَعْلَمَ قَطْعَ الْمَسَافَةِ دُونَهُ**) بل وإليه أشار ابن يونس. واختلف أصحابنا المتأخرون إذا كان لما بلغ هذا الذي خرج في طلب الآبق على رأس أربعة بُرُد فأراد الرجوع فقيل له: إن حاجتك في موضع كذا على بريدين من بين يديك، أو عن يمينك، أو عن شمالك. فقال: أنا أبلغ ذلك الموضع، ثم أتمادى منه إلى داري على كل حال وجدته أم لا. فذهب بعض أصحابنا أنه لا يقصر حتى يرجع من الموضع الذي ذكر له أن العبد فيه؛ لأنه لا يضاف مسير إلى رجوع. وظهر لي ولغيري من أصحابنا أنه يقصر؛ لأنه قد نوى الرجوع. [٨٤/ ب] انتهى.

وفسر ابن عبد السلام وابن هارون الهائم بالتائه عن طريق القصد إذا لم يكن يبعد عن مبدأ سفره في طريق القصد المسافة المذكورة. واعترض ابن هارون عليه بأن إطلاقه المنع لا يصح؛ إذ لو تاه بعد مسافة القصر وكان منتهى بعد لقصر. وفسره ابن راشد وشيخنا بالذي لا يعزم على مسافة معلومة. قال شيخنا: كالفقراء المجردين، فإنهم يخرجون على غير موضع معلوم، وحيث طابت لهم بلدة أقاموا بها. وتفسير شيخنا أولى.

وقد نص مالك في المجموعة على نظيره، فقال في الرعاة الذين يتبعون الكلأ بمواشيهم أنهم يتمون. نقله اللخمي. ويحتاج تفسير ابن عبد السلام إلى نقل يعضده.

وَفِيمَنْ عَزَمَ وَانْفَصَلَ يَنْتَظِرُ رُفْقَةً مُتَرَدِّداً إِنْ لَمْ يَسِيرُوا قَوْلانِ

هذا راجع إلى قوله: (من غير تردد). وحاصله أنه إن لم يسر إلا بسيرهم أتم، وإن كان إن لم يسيروا سار قصر، واختلف إذا كان يتردد في السفر وعدمه، إذا لم يسيروا على قولين، وهذه طريقة جماعة والأقرب عليها عدم القصر؛ إذ الأصل الإتمام ولم يتحقق المبيح. ومقتضى كلام ابن يونس أن الخلاف جارٍ ولو كان يسير على كل حال، فإنه قال: قال مالك في العتبية في الأمير يخرج من المدينة على ثلاثة أميال حتى يتكامل أقرباؤه وحشمه قال: لا يقصر حتى يُجمِع على المسير. يريد فيقصر إذا برز من الموضع الذي تكامل فيه الجيش، وقال فيمن خرج من الفسطاط إلى بئر عميرة، وهو يقيم ثَمَّ اليومَ واليومين كما تصنع الأكرياء حتى تجتمع الناس: أنه يقصر. قال أبو محمد: قال يحيى: ولم يرَ ذلك في الأمير يخرج على الميلين حتى يجتمع ثَقَلُه. وقال: ويتم. وقال عنه ابن نافع في المجموعة: أحب إليَّ أن يتم إذا كان الأكرياء يحبسون الناس. ابن يونس: الأمير وغيره سواء، وإنما ذلك اختلاف من قوله.

وقيل: الفرق أن الأمير السير إليه وهو القاصد للإقامة، والخارج إلى بئر عميرة ليست الإقامة إليه، بل خرج على النفاد. **ابن يونس**: ولو عكس هذا لكان أصوب؛ لأن الأمير إليه السير وعادته الخروج عازماً على السفر، والآخر ليس إليه السير وإنما سيره لسير الأكرياء، فهو كمن واعد قوماً للسفر وهو لا يسير إلا بسيرهم. انتهى.

وروى في البيان أن ذلك يتفق عليه. وحمل مسألة الأمير على أنه عزم ألا يسير إلا بعد أربعة أيام. قال: ولو خرج على أن يقيم اليوم واليومين حتى يجتمع إليه جيشه وخدمه

لوجب أن يقصر كما في بئر عميرة. وقد كان بعض الشيوخ يفرق بينهما بأن الأمير لما كان لا يمكنه السفر إلا مع حشمه - وقد لا يجمع - وجب أن يتم، بخلاف الخارج إلى بئر عميرة. قال: ومنهم من حمل ذلك على التعارض ويقول: الأمير أحق بالقصر؛ لأنه قادر على أن يجبر حشمه.

وَيُشْتَرَطُ فِي الشُّرُوعِ مُجَاوَزَةُ بِنَاءِ خَارِجَ الْبَلَدِ وَبَسَاتِينِهِ الَّتِي فِي حُكْمِهِ، وَفِي الْعَمُودِيِّ بُيُوتُ الْحِلَّةِ، وَفِي غَيْرِهِ الانْفِصَالُ. وَقَالَ مُطَرِّفٌ وَابْنُ الْمَاجِشُونِ: يَقْصُرُ بَعْدَ ثَلاثَةِ أَمْيَالٍ وَإِنْ كَانَ مَوْضِعَ جُمُعَةٍ ....

هذا راجع إلى قوله أولاً: (**الشُّرُوعِ**) لأن الأصل الإتمام والقاعدة أن النية لا تخرج عن الأصل إلا إذا قارنها الفعل. وقسم المصنف المحل المنفصل عنه؛ فإن كان بلداً فقولان: المشهور اشتراط مجاوزة بناء خارج البلد وبساتينه التي في حكمه التي لا تنقطع عمارتها، ولا اعتبار بالمزارع. وروى مطرف وابن الماجشون عن مالك أنه إن كان من المدن التي يُجمَع فيها فمبدؤه إذا جاوز بيوت القرية بثلاثة أميال، وإن خرج من قرية لا يُجمَع فيها فكالأول. هكذا نقل الباجي والمازري هذا القول، وفي نقل المصنف له نقص وإيهام أنهما قالا بذلك ولم يروياه، وهو ظاهر لأن حقيقة السفر في هذا الباب وفي باب الجمعة واحدة، فكما أن الجمعة لا تسقط عمن دون ثلاثة أميال؛ لأنه في معنى الحاضر، كذلك لا يقصر حتى يجاوزها، وحمل الباجي وغيره رواية ابن الماجشون على الخلاف. وصرح الباجي بمشهورية الأول وهو ظاهر كلام اللخمي وغيره، وحملها ابن رشد على التفسير.

والضمير في (**بَسَاتِينِهِ**) عائد على البلد، والضمير في (**حُكْمِهِ**) يحتمل عوده على البلد، أو على لفظة (**بناء خارجه**).

قوله: (**وَفِي الْعَمُودِيِّ بُيُوتُ الْحِلَّةِ**) يعني: والبدوي لا يقصر حتى يجاوز بيوت الحِلَّة. قوله: (**وَفِي غَيْرِهِ الانْفِصَالُ**) أي: عن منزله كالساكن بجبل.

فرع:

من أدركه الوقت في الحضر، فقال ابن حبيب: إن شاء خرج وقصرها، وإن شاء صلاها حضرية ثم سافر.

وَالْقَصْرُ إِلَيْهِ كَالْقَصْرِ مِنْهُ، وَفِي الْمَجْمُوعَةِ: حَتَّى يَدْخُلَ مَنْزِلَهُ

يعني: منتهى القصر في الدخول هو مبدأ القصر في الخروج. ووجه ما في المجموعة أنا شرطنا أولاً مجاوزة البلد لأنها مظنة العوائق، بخلاف الرجوع. وما ذكره المصنف مخالف لظاهر الرسالة؛ إذ فيها: ولا يقصر حتى يجاوز بيوت المصر وتصير خلفه ليس [٨٥/ أ] بين يديه ولا بحذائه منها شيء. ثم قال: ولا يزال يقصر حتى يدخل بيوت القرية أو يقاربها. وكذلك قال في المدونة، وظاهرهما أن مبدأ القصر خلاف منتهاه.

وَلا يَتَرَخَّصُ لِلعَّاصِي بِسَفَرِهِ كَالآبِقِ وَالْعَاقِّ بِالسَّفَرِ عَلَى الأَصَحِّ مَا لَمْ يَتُبْ إِلا فِي تَنَاوُلِ الْمَيْتَةِ عَلَى الأَصَحِّ ....

ما عبر عنه المصنف بـ(**الأَصَحِّ**) عبر عنه المازري وغيره بالمشهور، ومقابله لمالك. وأسقط لفظ السفر من الآبق؛ لأنه لا يكون في الغالب إلا مع سفر. وقاس مقابل المشهور - جواز قصره - على العاصي في سفره فإنه يقصر، وعنه احترز المصنف بقوله: (**لِلعَّاصِي بِسَفَرِهِ**). وإنما كان الأصح في أكل الميتة الجواز حفظاً للنفوس، بل ترك الأكل معصية.

وقوله: (**مَا لَمْ يَتُبْ**) ظاهر. ومقابل الأصح في الميتة لابن حبيب.

وَكَذَلِكَ الْمَكْرُوهُ كَصَيْدِ اللَّهْوِ

أي: وكذلك لا يقصر في السفر المكروه كصيد اللهو. وعلى قول ابن عبد الحكم بإباحة الصيد للهو يقصر. وكذلك قال ابن شعبان: وإن قصر لم يُعد للاختلاف فيه.

وَتَقْطَعُهُ نِيَّةُ إِقَامَةِ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ وَإِنْ كَانَتْ فِي خِلالِهِ عَلَى الأَصَحِّ. ابْنُ الْمَاجِشُونِ وَسُحْنُونٌ: عِشْرُونَ صَلاةً ....

أي: وتقطع القصر نية إقامة أربعة أيام لا إقامتها، فإنه لو أقام ولو شهوراً من غير نية الإقامة، بل كان لحاجة وهو يرجو قضاءها كل يوم قصر. فالقاطع نية الإقامة لا الإقامة.

قوله: (**وَإِنْ كَانَتْ فِي خِلالِهِ عَلَى الأَصَحِّ**) أشار إلى فرع؛ وهو إذا خرج لسفر طويل ناوياً أن يسير ما لا تقصر فيه الصلاة، ويقيم أربعة أيام ثم يسير ما بقي من المسافة فلا شك في إتمامه في مقامه، وهل يقصر في سفره، ويلفق بعضها إلى بعض أو لا؟ فيه قولان ذكرهما صاحب النوادر واللخمي وابن يونس. وصحح المصنف الإتمام لأنه قول ابن القاسم في العتبية، وهو قول ابن المواز، والقول بالقصر لسحنون وابن الماجشون. قال في البيان: فابن القاسم ينظر إلى ما بقي من سفره بعد الإقامة؛ فإن بقي مسافة القصر قصر وإلا فلا، وسحنون ينظر إلى نيته في ابتداء سفره، فإن كان ذلك تقصر فيه الصلاة قصر في مسيره ذلك وإن تخللته إقامة أربعة أيام، نوى الإقامة من أول سفره أولم ينوها. انتهى.

وعلى هذا فقول المصنف: (**وَإِنْ كَانَتْ فِي خِلالِهِ**) أي: الإقامة سواء كانت في أول السفر منوية أو لا، كما نقله صاحب البيان. ومنشأ الخلاف: هل الإقامة تصير ما قبلها وما بعدها أسفار مستقلة أم لا؟ وهو سفر واحد، وهذا التقدير هنا هو الظاهر، وجوز فيه ابن عبد السلام وجهاً آخر؛ وهو أن يكون قولهم: (**عَلَى الأَصَحِّ**) راجعاً إلى صدر المسألة؛ وهو قوله: (**وَتَقْطَعُهُ نِيَّةُ إِقَامَةِ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ**). ويكون قول ابن الماجشون بياناً لمقابل الأصح. وإنما قلنا الأول أظهر؛ لأنه يستفاد منه فائدة زائدة. واعلم أن الأربعة الأيام تستلزم عشرين صلاة، بخلاف العكس؛ إذ لو دخل قبل العصر ولم يكن صلى الظهر ونوى أن يصلي الصبح في اليوم الرابع ثم يخرج فقد نوى عشرين صلاة، ولم يكن معه إلا ثلاثة أيام.

وَعَلَى الأَيَّامِ لا يُعْتَدُّ بِيَوْمِ الدُّخُولِ إِلا أَنْ يَدْخُلَ أَوَّلَهُ. ابْنُ نَافِعٍ: يُعْتَدُّ بِهِ إِلَى مِثْلِ وَقْتِهِ ....

قوله: (**أَوَّلَهُ**) يريد: قبل الفجر، ولهذه المسألة نظائر قد نظمت فقيل:

تلفق أيام يخالف بعضها ... لبعض على مر الليالي يرفع

فحلف وسفر واعتداد وعهدة ... خيار كراء والعقيقة سابع

قيل: ومذهب ابن القاسم في السبعة الإلغاء.

فرع:

لو عزم بعد الأربعة على السفر فقال سحنون: لا يقصر حتى يظعن كابتداء السفر. وقال ابن حبيب: يقصر دفعاً للنية بالنية.

وَمُرُورُهُ بِوَطَنِهِ أَوْ مَا فِي حُكْمِ وَطَنِهِ كَنِيَّةِ إِقَامَتِهِ

أي: مرور المسافر بوطنه، أو ما في حكمه؛ أي: من البساتين المسكونة كنية إقامته وإن لم يعزم على الإقامة؛ لأن مروره بوطنه مظنة تَعَوُّقه فيه بأن يطرأ له ما يقتضي إقامته.

وَالْعِلْمُ بِهِمَا بِالْعَادَةِ مِثْلُهُمَا وَإِلا قَصَرَ أَبَداً وَلَوْ فِي مُنْتَهَى سَفَرِهِ

ابن عبد السلام وابن هارون: أي: والعلم بمروره بالوطن أو ما في حكم الوطن كمروره بهما. وكان شيخنا رحمه الله تعالى يقول: الضمير في (**بِهِمَا**) عائد على الوطن والإقامة. ويرجح هذا على الأول بأن حكم الوطن ليس ثابتاً في كل النسخ. ومثال العلم بالإقامة ما علم بالعادة أنه لا بد من إقامة الحاج في العقبة أو في مكة أربعة أيام.

ولم يقع في نسخة ابن راشد إلا: والعلم بها بالعادة مثلها. وقال: يعني أن العلم بإقامة أربعة أيام بالعادة كنية الإقامة. واعلم أن المرور بالوطن لا يقطع القصر إلا بالوصول،

وأما العلم [٨٥/ ب] بالمرور فيقطع السفر، ويغير حكمه قبل الوصول، فإن لم تكن نيته المرور بوطنه فلا يقطع قصره إلا مروره بالوطن، أو ما في حكمه. ومن علم بالمرور بالوطن نظر ما بين مبدأ سفره ووطنه، فإن كان أربعة بُرُد فأكثر قصر، وإلا أتم.

واعترض كلام المصنف بأن نية الإقامة في تلك المدة مؤثرة في القصر مطلقاً، والمرور بالوطن إنما يمنع إذا لم يكن في المسافة التي قبله والتي بعده مسافة القصر، وأما إذا كان ذلك فلا يضره المرور بوطنه إلا أنه يتم إذا دخله حتى يبرز عنه، ولو كان فيما قبله مسافة القصر دون ما بعده قصر قبله لا بعده، وبالعكس فتجيء أربع صور نص عليها في المقدمات وبأن ظاهره أن مطلق المرور بالوطن مانع من القصر، وليس كذلك، وإنما يمنع بشرط دخوله أو نية دخوله لا إن اجتاز فقط. أشار إلى هذا صاحب المقدمات وغيره، قال: وإن نوى من ليس قبل وطنه مسافة القصر ولا بعده دخول قريته، فلما سار بعض الطريق انصرفت نيته عن ذلك فنوى ألا يدخلها نظر إلى ما بقي من سفره؛ فإن كان ما تقصر فيه الصلاة قصر وإلا فلا، وإن نوى عدم دخولها فقصر، فلما سار بعض الطريق انصرفت نيته عن ذلك فنوى دخولها، فقال سحنون: يتمادى على القصر حتى يدخلها. ووجهه أن بدء القصر قد وجب عليه فلا ينتقل عنه إلى الإتمام إلا بنية المقام أو بحلول موضعه.

وقال غيره: يتم بمنزلة ما لو نوى دخولها من أول سفره؛ إذ ليس فيما بينه وبينها أربعة برد. انتهى بمعناه.

وقد يجاب عن الأول بأنه إذا سلَّم أنه إذا دخل الوطن يتم فهو المراد، وليس مراد المصنف غيره، ويصدق عليه حينئذٍ أنه كنية الإقامة في قطعه القصر. وعن الثاني بأن المراد بالمرور بالوطن الدخول فيه.

وقوله: **(وَإِلا قَصَرَ أَبَداً)** ولو في منتهى سفره؛ أي: فإن لم يمر بوطنه ولم يعلم بالإقامة قصر أبداً ولو في آخر سفره، كما لو سافر إلى الإسكندرية ودخلها ولم ينو بها إقامة أربعة أيام فإنه يقصر بها.

وَالْوَطَنُ هُنَا مَا فِيهِ زَوْجَةٌ مَدْخُولٌ بِهَا أَوْ سُرِّيَّةٌ بِخِلافِ وَلَدِهِ وَخَدَمِهِ إلا أَنْ يَسْتَوْطِنَهُ

قيد الزوجة بالدخول؛ لأنها لو كانت غير مدخول بها لم يكن ما هي فيه وطن، وبذلك صرح ابن المواز. وما ذكره من إلحاق السُّرِّية بالزوجة في ذلك نص عليه ابن حبيب.

ابن راشد: وقوله: (**إلا أَنْ يَسْتَوْطِنَهُ**) أي: إلا أن يستوطن موضع الأولاد والخدم، وكذلك أيضاً إذا استوطن مكاناً ولم يكن له به خدم ولا ولد. وحاصله: إن استوطن محلاً فهو وطن سواء كان عازباً أو غيره، وإن لم يستوطنه فإن كان فيه زوجة مدخول بها فوطن وإلا فلا.

ابن عبد السلام: وإنما جرت عادة الفقهاء يذكرون كلام المصنف تفسيراً لما في حكم الوطن، وإلا فالوطن معروف لاشتراك جميع الناس فيه، وتفسير المصنف الوطن ليس بجامع، وإلا لزم أن الأعزب لا يكون مستوطناً. انتهى. وقد يجاب عنه بأن قوله: (**إلا أَنْ يَسْتَوْطِنَهُ**) يقتضي أن الاستيطان متى حصل في محل كان وطناً.

فَإِنْ تَقَدَّمَ اسْتِيطَانٌ فَرَجَعَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّوِيلِ غَيْرَ نَاوٍ إِقَامَةً كَمَنْ أَقَامَ بِمَكَّةَ فَأَوْطَنَهَا ثُمَّ نَوَى أَنْ يَعْتَمِرَ مِنَ الْجُحْفَةِ، ثُمَّ يُقِيمَ بِمَكَّةَ يَوْمَيْنِ وَيَخْرُجَ فَقَدْ رَجَعَ إِلَى الْقَصْرِ فِي الْيَوْمَيْنِ، وَاخْتَارَهُ ابْنُ الْقَاسِمِ ....

يعني: فإن تقدم للمسافر استيطان بمحل، ثم سافر من موضع استيطانه ناوياً العودة إليه لقضاء حاجته في يومين، فلا شك أنه يقصر في مسيره ورجوعه. واختلف قول مالك في اليومين اللذين يقيم فيهما، والذي رجع إليه واختاره ابن القاسم القصر؛ لأنه قد رفض الاستيطان، وعودة من غير نية الاستيطان لا توجب الإتمام. والضمير في (**رجع من الطويل**) عائد على المسافر، وفي (**رَجَعَ إِلَى الْقَصْرِ**) عائد إلى مالك. وعادة المصنف

إطلاق الضمائر حيث لا لبس. **ابن يونس**: ولو كان اعتماره من الجِعْرَانة أو التنعيم، أو ما لا تقصر فيه الصلاة، ثم رجع إلى مكة، ونوى أن يقيم بها اليوم واليومين لأتم في ذلك بلا خلاف من قوله؛ لأنه في ذلك على نيته الأولى في الإتمام، فلا يزايلها إلا خروجه إلى سفر القصر. انتهى. وعن هذا احترز المصنف بقوله: (**مِنَ الطَّوِيلِ**).

أَمَّا لَوْ رَدَّتْهُ الرِّيحُ إِلَى مِثْلِهِ أَتَمَّ اتِّفَاقاً

الضمير في (**مِثْلِهِ**) عائد على الوطن، والمراد به ما في حكم الوطن. وفي بعض النسخ: (أما لو ردته الريح إلى وطنه) هو كلام ظاهر. ولو ردته الريح إلى موضع استيطانه، فأجراه ابن يونس على القولين المتقدمين فيمن أقام بمكة بضعة عشر يوماً. وقال اللخمي: اختلف فيمن خرج مسافراً في البحر فسار أميالاً ثم ردته الريح، فقال مالك: يتم الصلاة. يريد في رجوعه إلى البلد الذي أقلع منه وإن لم يكن [٨٦/ أ] له وطناً، إذا كان يتم فيه؛ لأنه لم يصح رفضه. وقال سحنون: يقصر إذا لم يكن له مسكن. يريد: لما لم يكن رجوعه باختياره فكان كالمكره، ولو رده غاصب لكان على القصر في رجوعه وفي إقامته إلا أن ينوي إقامة أربعة أيام. انتهى. انظر ما الفرق بين الغاصب والريح.

وَإِذَا نَوَى الإِقَامَةَ بَعْدَ صَلاةٍ لَمْ يُعِدْ عَلَى الأَصَحِّ

الأصح ومقابله لمالك، والأصح واضح، ومقابله هو مذهب المدونة. قال فيها: وإن نوى الإقامة بعد تمامها فلا إعادة عليه إلا استحباباً. ابن عبد السلام: ويكاد يكون لا وجه له إلا أن يقال: إن نية الإقامة على العادة لا بد لها من تروٍّ، فإذا جزم بالإقامة بعد الصلاة فلعل مبدأ نيته كان في الصلاة فاحتيط لذلك بالإعادة في الوقت.

وَأَمَّا فِي أَثْنَائِهَا فَفِي إِجْزَائِهَا حَضَرِيَّةً قَوْلانِ، وَعَلَى النَّفْيِ فَفِي إِجْزَائِهَا سَفَرِيَّةً قَوْلانِ، وَعَلَى النَّفْيِ فَفِي قَطْعِهَا أَوْ جَعْلِهَا نَافِلَةً قَوْلانِ، وَعَلَيْهِ فَفِي بُطْلانِ صَلاةِ الْمُؤْتَمِّينَ قَوْلانِ. قَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: وَيُصَلِّيهَا حَضَرِيَّةً وَرَاءَ الْمُسْتَخْلَفِ بَعْدَ الْقَطْعِ ....

قوله: (**وَأَمَّا فِي أَثْنَائِهَا فَفِي إِجْزَائِهَا حَضَرِيَّةً قَوْلانِ**) أي: في أثناء الصلاة. والقولان حكاهما ابن بشير وبناهما على الخلاف في عدد الركعات. والقول بأنه يصليها حضرية نقله أبو الحسن الصغير عن أشهب، لكنه إنما نقله إذا عقد ركعة. لكن إذا قاله بعد العقد فلأن يقوله قبل العقد أولى. وفصل ابن الماجشون فقال: إن لم يعقد ركعة أتمها أربعاً إن كان منفرداً، وإن كان إماماً يستخلف. اللخمي: يتم هو على إحرامه أربعاً، وإن عقد ركعة لزمه إتمامها سفرية؛ لأنه لما عقد ركعة على السفر لزمه حكم السفر. ومذهب المدونة أنها لا تجزئ حضرية بل ولا سفرية.

وإلى الكلام على إجزائها سفرية أشار بقوله: (**وَعَلَى النَّفْيِ فَفِي إِجْزَائِهَا سَفَرِيَّةً قَوْلانِ**). والقول بأنه لا تجزئه سفرية نقله ابن بشير، وظاهر كلامه أنه لا فرق عليه بين أن يعقد ركعة أم لا. قال في البيان: واختلف في المسافر ينوي الإقامة في صلاته على ثلاثة أقوال:

أولها: مذهب المدونة أن ذلك مفسد لصلاته، فهو كمن ذكر صلاة في صلاة، يخرج عن نافلة أو يقطع - على اختلاف في ذلك - ويصلي صلاة مقيم، وعلى هذا لا يستخلف الإمام. وقال في العتبية: يستخلف من يتم بهم على أحد قولين في الإمام يذكر صلاة وهو في صلاة. وقال عيسى في العتبية: أحب إليَّ أن ينقض عليهم في مسألة من نوى الإقامة بخلاف اختياره في الإمام يذكر صلاة في صلاة؛ فيحتمل أن يكون ذلك خلافاً من قوله. والأظهر أنه فرق بين المسألتين لقوة الاختلاف في الناوي للإقامة، فيكون الإمام على قول

من قال يتمادى على صلاته وتجزئه صلاته قد أفسد صلاته بالقطع متعمداً، فوجب أن تفسد عليهم.

والقول الثاني: وهو اختيار بعض المتأخرين أنه لا تأثير لتحول النية في إفساد صلاته فيتمادى عليها وتجزئه؛ كالمتيمم يدخل في الصلاة ثم يطلع عليه رجل معه ماء أنه يتمادى ولا يقطع. ثم ذكر **الثالث** وهو قول ابن الماجشون المتقدم. انتهى.

وقوله: **(وَعَلَى النَّفْيِ فَفِي قَطْعِهَا أَوْ جَعْلِهَا نَافِلَةً قَوْلانِ)**، ونحوه في ابن بشير أيضاً قال: وسبب الخلاف أنه لا بد هنا من القطع إما في الفعل أو النية، فأيهما يرجح. انتهى. انظر هل يتفق هنا على عدم القطع إذا عقد ركعة كمن ذكر صلاة في صلاة.

وقوله: **(وَعَلَيْهِ فَفِي بُطْلانِ صَلاةِ الْمُؤْتَمِّينَ قَوْلانِ)** هما القولان اللذان تقدما من كلامه في البيان. والضمير في **(عليه)** عائد على البطلان.

وقوله: **(يُصَلِّيهَا حَضَرِيَّةً وَرَاءَ الْمُسْتَخْلَفِ)** كذا قال ابن القاسم في العتبية أنه يصليها حضرية وراء المستخلَف بعد أن يقطع الأولى. زاد ابن بشير على ما قاله المصنف هنا: وإذا قلنا يتمها أربعاً فهل يجتزئ بها أو يعيد في الوقت قولان، والإعادة مراعاة للخلاف. انتهى.

وَمَحِلُّهُ الرُّبَاعِيَّةُ الَّتِي أَدْرَكَ وَقْتَهَا فِي السَّفَرِ وَلَمْ يَحْضُرْ قَبْلَ فِعْلِهَا وَخُرُوجِهِ

هذا بيان لمحل القصر؛ يعني أنه لا يقصر من الصلاة إلا الرباعية التي أدرك وقتها في السفر بشرط ألا يحضر قبل فعلها؛ يريد: أو لا ينوي الإقامة، فإن حضر أو نوى الإقامة قبل أن يفعلها وقبل خروج وقتها وجبت حضرية.

فَيَقْصُرُ قَضَاءَ السَّفَرِيَّةِ حَضَراً وَسَفَراً كَمَا يُتِمُّ الْحَضَرِيَّةَ عَلَى ذَلِكَ فِيهِمَا

قوله: (**فَيَقْصُرُ قَضَاءَ السَّفَرِيَّةِ**) أي: التي ترتبت في ذمته وخرج وقتها في السفر، سواء قضاها فيه أو في الحضر. (**كَمَا يُتِمُّ الْحَضَرِيَّةَ عَلَى ذَلِكَ**) أي: التي ترتبت في ذمته وخرج وقتها. (**فِيهِمَا**) أي: في الحضر والسفر.

الْجَمْعُ: أَسْبَابُهُ السَّفَرُ وَالْمَطَرُ وَاجْتِمَاعُ الطِّينِ وَالْوَحْلِ [٨٦/ب] وَالظُّلْمَةِ. وَفِي الطِّينِ وَحْدَهُ قَوْلانِ. وَالْمَرِيضُ إِذَا خَشِيَ الإِغْمَاءَ، وَإِنْ لَمْ يَخْشَ فَقَوْلانِ، وَفِي الْخَوْفِ لابْنِ الْقَاسِمِ قَوْلانِ....

الجمع يقع في الشريعة في ستة مواضع: عرفة، والمزدلفة، والسفر، والمطر، والوحل مع الظلمة، والمرض، واختلف في الخوف. وترك المصنف الكلام هنا على الأولين لباب الحج.

واعلم أنه إذا اجتمع المطر والطين والظلمة أو اثنان منها جاز الجمع اتفاقاً، وإن انفرد واحد فإن كانت الظلمة لم يجز الجمع اتفاقاً، وإلا أدى إلى الجمع في أكثر الليالي. فإن انفرد الطين والمطر فقال صاحب العمدة: المشهور جواز الجمع لوجود المشقة. وقال في الذخيرة: المشهور في الطين عدمه. وهو الأظهر لأن المازري وسنداً وابن عطاء الله وغيرهم قالوا: ظاهر المذهب عدم الجواز في انفراد الطين لقوله في المدونة: ويجمع في الحضر بين المغرب والعشاء في المطر، وفي الطين والظلمة. فاشترط الظلمة مع الطين.

وقوله: (**وَالْمَرِيضُ إِذَا خَشِيَ الإِغْمَاءَ**) هو المشهور، وسيأتي.

(**وَإِنْ لَمْ يَخْشَ فَقَوْلانِ**): **ابن عبد السلام**: وفيه نظر؛ لأنه لا يُعلم خلاف في جواز الجمع لصاحب البطن المنخرق ونحوه، وإنما الخلاف في وقت الجمع، وجعل نقل المصنف معكوساً؛ لأن الخلاف إنما هو في خائف الإغماء لا في ذي البطن المنخرق

ونحوه. وقد نقل ابن بشير الاتفاق على جواز الجمع للمريض سواء خاف على عقله، أو كان الجمع أرفق به، وليس كذلك، فقد نقل ابن يونس والمازري وغيرهما عن ابن نافع أن خائف الإغماء لا يجمع، وأنه يصلي كل صلاة لوقتها فما أغمي عليه حتى ذهب وقته لم يكن عليه قضاؤه. وحكى ابن راشد قول ابن نافع في ذي البطن المنخرق، ولعله وهم وجعل خائف الإغماء يجمع بالاتفاق كابن بشير، ولعل السبب في ذلك الوقوف مع ظاهر كلام المصنف.

تنبيه:

حكى الباجي وصاحب المقدمات عن أشهب إجازة الجمع لغير سبب؛ لحديث ابن عباس: «**جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء في غير خوف، ولا سفر، ولا مطر**». وعلى هذا فيمكن أن يريد المصنف بقوله: **(وَإِنْ لَمْ يَخْشَ فَقَوْلانِ)** قولَ أشهب. والمذهب عدم جواز الجمع لغير سبب خلافاً لأشهب، وحينئذٍ يسقط عن المصنف اعتراض **ابن عبد السلام** المتقدم. **فإن قلت**: أشهب لم يخصص بالمريض والمصنف إنما تكلم فيه؟ فالجواب أن أشهب إذا أجاز ذلك مطلقاً فلأن يجيزه في المريض من باب أولى. **فإن قلت**: لعل مراد أشهب الجمع الصوري؟ فالجواب أن الباجي وابن رشد وغيرهما من الأئمة لم ينقلوه على ذلك، ولو كان كذلك لم يكن لنسبته لأشهب معنى، والله أعلم.

وقوله: **(وَفِي الْخَوْفِ لابْنِ الْقَاسِمِ قَوْلانِ)** القولان هما في العتبية، والذي رجع إليه الجواز.

الباجي: ووجهه أن مشقته أكبر من مشقة السفر والمرض والمطر. قال: وإذا قلنا بالجمع فإنه على ضربين كالمرض؛ إن كان خوفاً يتوقع مع تأخير الصلاة جمعهما في أول الوقت،

وإن كان خوفاً يمنع من تكرار الإقبال عليها والانفراد لها جمع بينهما في وقتهما المختار. والله أعلم.

السَّفَرُ: يُجْمَعُ فِيهِ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَلا كَرَاهَةَ عَلَى الْمَشْهُورِ

المشهور أظهر لما في الموطأ «**أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء في سفره إلى تبوك**». ومقابل المشهور: الكراهة، رواه ابن القاسم عن مالك في العتبية، وحمله الباجي على إتيان الأفضل لئلا يتساهل فيه من لا يشق عليه. وقال مالك في مختصر ابن شعبان: يكره الجمع في السفر للرجال، ويرخص فيه للنساء.

وَفِيهَا: وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ فِي الْجَمْعِ عِنْدَ الرَّحِيلِ كَالظُّهْرِ وَالْعَصْرِ. وَقَالَ سُحْنُونٌ: الْحُكْمُ مُتَسَاوٍ. فَقِيلَ: تَفْسِيرٌ. وَقِيلَ: خِلافٌ....

ليس معنى المدونة أنه لم يذكر الجمع بين المغرب والعشاء مطلقاً، وإنما المعنى لم يذكر ذلك إذا ارتحل بعد المغرب خاصة؛ ولذلك قال المصنف: (**عِنْدَ الرَّحِيلِ**). ونص سحنون على أن الحكم متساوٍ. واختلف الشيوخ في قوله، قال ابن بشير: فحمله بعض المتأخرين على التفسير، وإنه إنما ترك المغرب والعشاء إحالة على ما ذكره في الظهر والعصر. وحمله الباجي على الاختلاف، وعلل ما في المدونة بأن ذلك الوقت ليس بزمان رحيل. **ابن راشد**: والأول أصح للحديث.

وَلا يَخْتَصُّ بِالطَّوِيلِ

أي: ولا يختص الجمع بالسفر الطويل كالقصر؛ لما في الموطأ: عن علي بن حسين أنه كان يقول: «**كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يسير يومَه جمع بين الظهر والعصر، وإذا أراد أن يسير ليلتَه جمع بين المغرب والعشاء**».

فرع:

قال في النكت: قال بعض شيوخنا: لا يجمع المسافر في البحر؛ لأنا إنما نبيح للمسافر في البر الجمع من أجل جد السير، وخوف فوات أمر، وهذا غير موجود في المسافر بالريح في البحر.

وَشَرْطُهُ الْجِدُّ فِي السَّيْرِ، وَزَادَ أَشْهَبُ: الْخَوْفُ لِفَوَاتِ أَمْرٍ، أَوْ لإِدْرَاكِ مُهِمٍّ

قال الباجي: ونحوه لابن شاس. وحد الإسراع الذي يجوز معه الجمع هو مبادرة ما يخاف فواته أو إسراع إلى ما يهم، قاله أشهب في المجموعة. وقال ابن حبيب: يجوز للمسافر الجمع إذا جدَّ في السير لقطع سفره خاصة لا لغير ذلك، وبه قال ابن الماجشون وأصبغ. انتهى.

خليل: والأولى مذهب المدونة لقوله فيها: ولا يجمع المسافر إلا أن يجدَّ به السير، ويخاف فوات أمر فيجمع. وعلى هذا فما قدمه المصنف فهو قول ابن حبيب. ونقل في البيان عن ابن حبيب إجازة الجمع وإن لم يجدَّ به السير. وذكر في المقدمات أن المشهور إجازة الجمع مطلقاً، ولفظه: يجمع بين الظهر والعصر في أول وقت الظهر للمسافر يرتحل من المنهل بالسنة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقياساً على الجمع بعرفة، هذا هو المشهور من المذهب. وقد قيل: إنه لا يجمع إلا أن يجدَّ به السير. وقيل: إنه لا يجمع وإن جدَّ به السير. انتهى. وقال في النكت عن بعض شيوخه أنه أُرخِص في الجمع للمرأة وإن لم يجدَّ بها السير.

فَإِنْ زَالَتْ وَنِيَّتُهُ النُّزُولُ بَعْدَ الاصْفِرَارِ جَمَعَ مَكَانَهُ، وَقَبْلَ الاصْفِرَارِ صَلَّى الظُّهْرَ وَأَخَّرَ الْعَصْرَ، فَإِنْ نَوَى الاصْفِرَارَ فَقَالُوا: مُخَيَّرٌ ....

يعني: إذا أبحنا الجمع فللمسافر حالتان: تارة يرتحل بعد الزوال، وتارة قبله. فالأولى له ثلاثة أحوال: فالأولى إما أن ينوي أن ينزل بعد الاصفرار، أو قبله، أو عند الاصفرار.

فإن نوى بعد الاصفرار جمعهما مكانه، فتقع الظهر في وقتها المختار، والعصر في وقتها الضروري. قاله المازري، وهذا هو المشهور. وقيل: بل يؤخر العصر؛ لأنه معذور بالسفر، وأصحاب الضرورة لا إثم عليهم في التأخير إلى وقت الضرورة؛ وهو مذهب ابن مسلمة، ورأى أن تأخيرها أخف من تقديمها.

وإن نوى قبل الاصفرار آخر العصر لتمكنه من إيقاع كل صلاة في وقتها، وإن نوى الاصفرار فقال اللخمي: جاز ألا يجمع ويصلي الظهر وحدها. وإلى هذا -والله أعلم- أشار بقوله: (**قَالُوا: مُخَيَّرٌ**) أي: فإن شاء جمعهما في المنهل وإن شاء أخر العصر فقط، لكن على هذا في قوله: (**قَالُوا**) نظر؛ لأن ذلك يوهم تواطؤ جماعة على ذلك، وهذا إنما هو معلوم للخمي، ولهذا قال في الجواهر: أشار بعض المتأخرين إلى تخييره؛ فإن شاء جمع بينهما في المنهل، وإن شاء جمع بينهما بعد الاصفرار. وزاد: لأن في كلتا الحالتين إخراج إحدى الصلاتين عن وقتها. انتهى. فلم ينسبه إلا لبعض المتأخرين، لكن في كلامه نظر؛ لأن قوله: وإن شاء جمع بينهما بعد الاصفرار. لم ينقله اللخمي، ولا وجه لتأخير الظهر في هذا الفرض، ويلزم من تأخيره إخراج كل صلاة عن وقتها المختار، وهكذا قال **ابن عبد السلام**. ويقوى هذا الإشكال بأن اللخمي وابن شاس إنما فرضا هذه المسألة على أنه ينزل بعد الاصفرار بما نقله، وهذا هو الموجب الذي أراد المصنف بقوله: (**قَالُوا**).

فَإِنْ رَحَلَ قَبْلَ الزَّوَالِ وَنِيَّتُهُ بَعْدَ الاصْفِرَارِ جَمَعَهُمَا آخِرَ وَقْتِ الأُولَى. فَإِنْ نَوَى قَبْلَ الاصْفِرَارِ أَخَّرَهُمَا إِلَيْهِ، فَإِنْ نَوَى الاصْفِرَارَ فَقَالُوا: يُؤَخِّرُهُمَا إِلَيْهِ.

هذه الحالة الثانية؛ وهي أن تزول عليه الشمس وهو راكب، ثم له ثلاثة أحوال، وتصور كلامه لا يخفى عليك. وفي قوله هنا: (**قَالُوا**) فيه مثل ما تقدم؛ لأن هذا إنما نقله اللخمي وصاحب الجواهر عن ابن مسلمة، وهو مشكل لا سيما على ما فرض اللخمي

وابن شاس المسألة من أنه ينزل بعد الاصفرار. والقياس ما نقله أبو الحسن الصغير عن ابن رشد: أنه يجمع بينهما في آخر وقت الظهر وأول وقت العصر. وجعل المصنف جمعهما آخر وقت الأولى وأول وقت الثانية من قبيل ما لا ترخص فيه للمسافر إلا أن يجدَّ به السير.

المازري: وهو قوله في المدونة لقوله فيها: لا يجمع المسافر إلا أن يجدَّ به السير ويخاف فوات أمر. قال: وهذا الوجه ليس من الرخص؛ لأنه لم يختلف فقهاء الأمصار في جواز الجمع الصوري بأن يصلي الظهر في آخر وقتها والعصر في أول وقتها، فيكون المصلي جمع بينهما فعلاً ولم ينقل إحداهما إلى وقت الأخرى. قال: ويمكن عندي أن يكون مالك لما رأى أن وقت الاختيار أفضله أوله ومؤخر الظهر إلى آخر وقتها مخل لتحصيل هذا الفضل ألحق التأخير لأجل عذر السفر بباب الرخص، وصير فوت الفضل كفوت جملة وقت الاختيار. انتهى. وهذا كله إذا كان له وقت يرتحل فيه ووقت ينزل فيه، وأما إن لم ينضبط له ذلك وتساوت أوقاته، فإنه يجمع بين الصلاتين جمعاً صوريّاً. ذكره ابن بشير.

فرعان:

الأول: قال التلمساني: لو جمع أول الوقت وهو في المنهل فلم يرتحل فلمالك في المجموعة: يعيد الأخيرة في الوقت. انتهى. ثم قال: فرع: فلو جمع في أول الوقت لشدة السير، ثم بدا له فأقام مكانه، أو أتاه أمر ترك لأجله السير فقال ابن كنانة في المجموعة: لا إعادة عليه. قال سند: وهو بيِّن؛ لأن الصلاة وقعت في حال الضرورة، كما لو جمع [٨٧/ ب] للمطر ثم زال وكما لو أمن بعد صلاة الخوف في المسابقة. انتهى كلام التلمساني.

خليل: انظر كيف جعل التلمساني قول ابن كنانة في فرع وقول مالك في فرع آخر - والظاهر أنهما سواء - فإنه إنما يجمع في المنهل أول الوقت لشدة السير، ولم يذكر ابن عطاء الله إلا قول ابن كنانة. ثم قال: وقد قال مالك فيما يشبه هذا: إنه يعيد في الوقت. قال فيمن خاف أن ينزل عن دابته سباعاً ولصوصاً أنه يصلي على دابته، وإن أمن فأحبُّ إليَّ أن يعيد في الوقت، وكذلك في ناسي الماء في رَحله.

الثاني: لو ارتحل قبل الزوال فنزل عند الزوال، وجمع بينهما، فروي عن مالك: يعيد العصر ما دام في الوقت.

الباجي: ووجه ذلك أنه خالف سنة الجمع، فاستحب له الإتيان بهما على الوجه المستحب، وهذا حكم من جمع بين الصلاتين إذا لم يجدَّ به السير عند من شرط ذلك. ولم أرَ فيه نصّاً لأصحابنا. انتهى.

وَالْمَغْرِبُ وَالْعِشَاءُ عَلَى الْقَوْلِ بِجَمْعِهِمَا كَالظُّهْرِ وَالْعَصْرِ فِيمَا ذُكِرَ

والغروب كالزوال، وثلث الليل كالاصفرار، والله أعلم.

الْمَطَرُ: الْمَشْهُورُ عُمُومُهُ. وَقِيلَ: يَخْتَصُّ بِمَسْجِدِ الْمَدِينَةِ

أي: عمومه في كل مسجد، وفي كل بلد. وقوله: (**وَقِيلَ: يَخْتَصُّ بِمَسْجِدِ الْمَدِينَةِ**) ظاهره أنه لا يوقع في المدينة ولا غيرها إلا في مسجد المدينة، وهو صحيح، وقد نقله ابن عبد البر في كافيه ولفظه: والجمع بين المغرب والعشاء ليلة المطر رخصة وتوسعة، وصلاة كل واحدة لوقتها أحبُّ إليَّ لمن لم يكن مسافراً إلا في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم. وهذه رواية أهل المدينة عن مالك، ورواها أيضاً زياد عنه، ولكن تحصيل مذهبه عند أكثر أصحابنا إباحة الجمع بين الصلاتين ليلة المطر في كل بلد في المدينة وغيرها. وقد قال: لا يجمع في المدينة ولا غيرها إلا في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم. انتهى. وكذلك قال المازري: سائر المساجد في ذلك سواء. وروى ابن شعبان عن مالك أنه لا يجمع إلا في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم. انتهى. وإذا ثبت هذا فقول سند أن الخلاف إنما هو في مساجد المدينة؛ أي: هل يجمع فيها، أم لا يجمع بالمدينة إلا بمسجدها؟ وأما سائر البلدان فيجمع فيها باتفاق؛ لأنه في النوادر إنما نقل الخلاف كذلك ليس بجيد.

وَالْمَنْصُوصُ اخْتِصَاصُهُ بِالْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ، وَاسْتَقْرَأَ الْبَاجِيُّ الظُّهْرَ وَالْعَصْرَ مِنَ الْمُوَطَّإِ: أَرَى ذَلِكَ فِي الْمَطَرِ ....

يعني: والمنقول أنه يجمع بسبب المطر بين المغرب والعشاء، لا بين الظهر والعصر لعدم المشقة فيهما غالباً، وهذا إنما في تقديم العصر إلى الظهر، وأما لو جمع بينهما جمعاً صوريّاً لجاز ذلك من غير مطر باتفاق. نقله المازري وغيره.

واستقرأَ ابنُ الكاتب والباجي من قول مالك في الموطأ بعد حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى **الظهر والعصر جميعاً، والمغرب والعشاء جميعاً في غير خوف ولا سفر**: أراه في المطر جوازَ الجمع بين الظهر والعصر، وهو أخذ حسن. ولا يقال: الإمام إنما فسر الحديث ولا يلزمه الأخذ به؛ إذ الأصل عدم المعارض لا سيما والتفسير هنا مخالف لظاهر اللفظ، فعدول المفسر إليه دليل على أنه المعمول به عنده. لكن استشكل تفسير الإمام؛ لأن الحديث في مسلم: «**من غير خوف، ولا سفر، ولا مطر**» وحمله بعضهم على الجمع الصوري، وبعضهم على أنه لمرض، ولعل هذه الزيادة لم تصح عند الإمام، أو لم تبلغه.

وَالْمَشْهُورُ لَهُ أَنْ يُؤَخِّرَ الْمَغْرِبَ قَلِيلاً. وَقِيلَ: تُقَدَّمُ. وَقِيلَ: آخِرُ وَقْتِهَا

اعلم أنه يؤذَّن للمغرب على المنار في أول وقتها، قاله مالك في الواضحة، ثم يؤخَّر المغرب قليلاً، ثم يصليها في وسط الوقت، ثم يؤذَّن للعشاء في صحن المسجد أذاناً ليس بالعالي، قاله ابن حبيب. وروي عن علي: يؤذن للعشاء في مقدم المسجد. وقيل: إنما يؤذَّن خارجه مع خفض الصوت؛ لأن المشروع في الأذان ألا يكون داخل المسجد، ثم يصلون العشاء وينصرفون قبل مغيب الشفق، هذا هو المشهور. وضعف لأن فيه إخراج كل صلاة عن وقتها المختار. وقيل: تقدم المغرب أول وقتها المختار ويصلي العشاء. وهو قول

ابن عبد الحكم وابن وهب. وقيل: تؤخر ويجمع بينهما جمعاً صوريّاً. وهو قول أشهب، وضعف لأنه لا فائدة حينئذٍ في الجمع لأنهم ينصرفون في الظلمة.

وَلَوِ انْقَطَعَ الْمَطَرُ بَعْدَ الشُّرُوعِ جَازَ التَّمَادِي

يعني: أن السبب إنما يطلب ابتداء لا دواماً؛ ولأن عودته لا تؤمن؛ فلذلك لو انقطع المطر في المغرب والعشاء جاز الجمع، وإليه أشار بقوله: (**وَلَوِ انْقَطَعَ... إلخ**). قال المازري: والأولى عدم الجمع إذا ظهر عدم عودته.

وَيَجْمَعُ الْمُعْتَكِفُ فِي الْمَسْجِدِ

تبعاً للجماعة، ولأنه لو لم يجمع معهم بقي فيه طعن على الإمام، ثم يفُوته فضل الجماعة، وإن جمع ثانياً لزم تكرار الجماعة، ولأجل التبعية استحب بعضهم للإمام المعتكف أن يستخلف من يصلي بالناس. وظاهر كلام صاحب تهذيب الطالب: وجوب استخلافه.

وَاخْتُلِفَ فِي الضَّعِيفِ وَالْمَرْأَةِ [٨٨/أ] فِي بَيْتِهِمَا يَجْتَمِعَانِ بِالسَّمْعِ

تصوره ظاهر، والقولان للمتأخرين، والمنع لأبي عمران. قال المازري: وخالفه غيره من الأشياخ. **عبدالحق**: والأول أصوب.

سؤال: وهو أن يقال إيقاع الصلاة في وقتها واجب، والجماعة سنة، فكيف جاز ترك الواجب، وتقديم الصلاة عن وقتها لتحصيل سنة وهي الجماعة؟ ومقتضى الشرع أن يصلوا المغرب في جماعة، ثم ينصرفوا، ويوقعوا العشاء في بيوتهم.

وأجاب القرافي رحمه الله بما حاصله أن الشرع قد يقدم المندوب على الواجب، إذا كانت مصلحة المندوب زائدة على مصلحة الواجب. ومثل ذلك بانتظار المعسر فإنه واجب والإبراء مندوب وهو مقدم، وبصلاة الجماعة فإنها وصفت بأنها أفضل من صلاة الفذ، وبالصلاة في الحرمين، وبما روي: «**صلاة بسواك خير من سبعين صلاة بلا سواك**».

خليل: وفيه نظر. وليس في هذه الأمثلة شيء يقتضي ما قاله، وإنما هي من باب الواجبين اللذين لأحدهما مزية. وهو ظاهر. والذي ينبغي أن يقال: لا نسلم أنَّا إذاً تركنا واجباً لأجل المندوب. ويتحقق ذلك بكلام المازري، فإنه قال: وقع لابن القاسم ما يقتضي عدم جواز الجمع للمطر، فإنه قال في المجموعة: من جمع بين المغرب والعشاء في الحضر لغير مرض أعاد العشاء أبداً. قال: والمسألة مبنية على القول بالاشتراك في الوقت، فمن منعه منع الجمع، ومن أثبته تقابل عنده فضيلتان: **إحداهما**: وقت الاختيار، **والثانية**: الجماعة. فمن رجح الجماعة على الوقت فذاً جمع، ومن رجح الوقت لم يجمع. ورأى أن صلاة العشاء فذاً بعد مغيب الشفق أولى منها جماعة قبله. انتهى.

خليل: وعلى هذا فالاشتراك عندنا على ضربين: اشتراك اختيار؛ وهو ما تقدم في باب الأوقات؛ أعني هل المشاركة بين الظهر والعصر في آخر وقت الظهر، أو في أول وقت العصر. واشتراك ضروري؛ وهو المذكور هنا في باب جمع المسافر، وهو يدخل بعد مضي أربع ركعات بعد الزوال، والله أعلم.

وَيُقَدِّمُ خَائِفُ الإِغْمَاءِ عَلَى الأَصَحِّ لا غَيْرُهُ عَلَى الأَصَحِّ

اختلف أولاً هل يجوز الجمع لأجل خوف الإغماء أم لا؟ فأجازه مالك. ومنعه ابن نافع وقال: يصلي كل صلاة لوقتها، فما أغمي عليه حتى ذهب وقته لم يكن عليه قضاؤه. واستشكل الأول؛ لأنه على تقدير الإغماء لا تجب الصلاة، فلا يجمع ما لا يجب، بل يحرم التقرب بصلاة من الخمس لم تجب. قاله القرافي. وعلى تقدير عدم وقوعه لا ضرورة تدعو للجمع، وكما لو خافت أن تحيض في وقت الثانية أو تموت. ثم إذا فرعنا على المشهور، فقال مالك: إذا خاف الغلبة على عقله جمع بين الظهر والعصر إذا زالت الشمس، وبين المغرب والعشاء إذا غربت الشمس. وقال في مختصر ابن عبد الحكم:

يؤخر كالذي يشق عليه الوضوء. وبه قال سحنون. وصحح المصنف الأول لأن الإغماء سبب فيبيح الجمع، ووجوب التقديم لخوف الفوات أصله الجد في السير. والظاهر هنا ما قاله سند؛ لأنه لا معنى لنقل الخلاف في هذه المسألة، فإنه إذا كان يخاف زوال عقله عند العصر، فهذا إن أخر الظهر إلى ذلك الوقت غرر بها، بل غرر بالظهر والعصر جميعاً. وكيف يقال يؤخر الظهر إلى الوقت الذي يخاف فيه على عقله وإن خاف من غشاوة تعتريه إن هو تحرك أول الوقت، فهذا يؤخر. ولا يأبى هذا مالك فلا وجه لاختلاف القول في ذلك إلا بحسب اختلاف الحال.

فرع:

وألحق في العتبية بخائف الإغماء الذي يأخذه النابض، وجوز له الجمع عند الزوال، ولذلك أجاز مالك في المبسوط لمن يخاف الميد إذا أنزل في المركب أن يجمع إذا زالت الشمس. قال: وجمعه عند الزوال أحب إلي من أن يصليها في وقتها قاعداً. وقوله: (**لا غَيْرُهُ عَلَى الأَصَحِّ**) أي: لا غير خائف الإغماء؛ يريد صاحب البطن المنخرق ونحوه ممن يشق عليه تكرار الحركة، فإنه لا يقدم على الأصح. قال في المدونة: وإن كان الجمع أرفق به لشدة مرض به، أو بطن منخرق، ولم يخف على عقله، جمع بين الظهر والعصر في وسط وقت الظهر، وبين العشاءين عند غيبوبة الشفق لا قبل ذلك. انتهى. قال في التنبيهات: كذلك ألحقنا به لفظة وسط من كتاب ابن عتاب وغيره، وعليه اختصرها ابن أبي زمنين. قال ابن وضاح: أمر سحنون بطرح وسط، وبإسقاطها يوافق الجواب في المغرب والعشاء، وبإثباتها يخالف. واختلف في وسط الوقت، فقال ابن حبيب: إذا فاء ظل القائم ربعه. وقال ابن أخي هشام: نصفه. وقال ابن سفيان المقروي: بل ثلثه لبطء حركة الشمس أولاً. وحمل سحنون، وأبو عمران، وغيرهما الكتاب على أن المراد بالجمع وسط الوقت الجمع الصوري، وأن المراد بالوقتِ الوقتُ كله، ووسطه آخر القامة، وهو ظاهر؛ لأنه لا ضرورة تدعو إلى تقديم الصلاة الثانية قبل وقتها، والضرورة إنما هي من أجل

تكرار ما في [٨٨/ب] الحركة، وليوافق ظاهر قوله في المغرب والعشاء عند غيبوبة الشفق. وإنما قلنا يوافق ظاهر ولم نجزم بذلك لاحتمال أن يدعيا أن معنى قوله: عند غيبوبة الشفق، إذا فرغ منها غاب الشفق، كما قاله بعضهم، ومقابل الأصح لابن شعبان؛ أنه يجمع عند الزوال وعند الغروب كالمغلوب.

فرع:

إذا جمع أول الوقت لأجل الخوف على عقله ثم لم يذهب عقله. فقال عيسى بن دينار: يعيد الأخيرة. قال سند: يريد في الوقت. وعند ابن شعبان: لا يعيد.

وَيَنْوِي الْجَمْعَ أَوَّلَ الأُولَى فَإِنْ أَخَّرَهُ إِلَى الثَّانِيَةِ فَقَوْلانِ

هذا الخلاف ذكره ابن بشير، وابن شاس، وابن عطاء الله، ولم يعزه واحد منهم، ولولا أنهم بنوا الفرعين اللذين يليان هذا الكلام على هذا الخلاف لأمكن أن يقال لعلهم أخذوا هذا الخلاف من الخلاف في الفرضين، لكن لما صرحوا ببناء الفرعين على هذا الخلاف كما فعل المصنف لم يمكن ذلك. ولفظ ابن شاس، وابن عطاء الله: وصفة الجمع الذي فيه تغيير إحدى الصلاتين أنه إذا قدم الأولى منهما ينويه لا هما، ولا يجزئه أن ينوي في أول الثانية. وقيل: يجزئه.

وَيَنْبَنِي عَلَيْهِمَا جَوَازُ الْجَمْعِ لِمَنْ حَدَثَ لَهُ السَّبَبُ بَعْدَ أَنْ صَلَّى الأُولَى، وَلِمَنْ صَلَّى الأُولَى وَحْدَهُ ثُمَّ أَدْرَكَ الثَّانِيَةَ ....

فأما من حدث له السبب فحكي: ففي النوادر: قال ابن القاسم من رواية أصبغ في قوم صلوا المغرب وهم يتنفلون، إذا وقع المطر أنهم لا يصلوا العشاء إذا فرغوا من المغرب قبل نزول المطر. قال عنه ابن أبي زمنين: وإن فعلوا فلا بأس بذلك. قال أبو محمد: وأعرف فيها قولاً آخراً لا أعرف قائله. قال ابن يونس: ينبغي على قياس قول ابن عبد الحكم الذي يرى الجمع قبل أول الوقت أن يجمعوا. ورد بجواز أن يكون ابن عبد الحكم

يشترط نية الجمع في الأولى. وأما من أتى بعد أن صلى المغرب، فوجدهم في العشاء. فقال ابن القاسم في المدونة: يجوز أن يصليها معهم. وقال في المبسوط والمختصر: لا يصليها معهم. قال الباجي: فإن صلاها معهم على هذا القول، فقال أصبغ وابن عبد الحكم: لا يعيدها. ووجه ذلك أن هذا عندهم على الاستحباب لأن الوقت مشترك. قال الباجي وابن يونس: إن وجدهم قد فرغوا. فقال مالك: لا يصلي العشاء حتى يغيب الشفق، إلا أن يكون في مسجد مكة، أو المدينة فيصليها بعد الجماعة قبل الشفق؛ لأن إدراك الصلاة في هذه المساجد أعظم من إدراك فضيلة الجماعة. انتهى.

وَيُوَالِي إِلا قَدْرَ إِقَامَةٍ، وَقِيلَ: أَذَانٌ وَإِقَامَةٌ. وَقَالَ ابْنُ حَبِيبٍ: لا بأس أَنْ يَنْتَفِلَ

يعني: أن من سنة الصلاة الثانية أن تكون متصلة بالأولى. قال مالك: ولا يتنفل بين المغرب والعشاء. قال المازري: وكل صلاتين يجمع بينهما فحكمهما هكذا. وقال ابن حبيب: له أن يتنفل بينهما ما دام يؤذن للعشاء. هكذا نقله ابن يونس وغيره، قال المازري: وكأنه رأى أن يتنفل من في المسجد ما دام المؤذن يؤذن للعشاء، لا يخل بمعنى الجمع. وقوله: (**إِلا قَدْرَ إِقَامَةٍ**) هو مستثنى من قوله: (**وَيُوَالِي**). وقوله (**وَقِيلَ: أَذَانٌ وَإِقَامَةٌ**) هو المشهور. وقد بينه في فضل الأذان حيث قال: وفي الأذان في الجمع ثلاثة مشهورها يؤذن لكل منهما.

وَلا يُوتِرُ إِلا بَعْدَ الشَّفَقِ

هذا ظاهر؛ لأنه من جملة النوافل التي إيقاعها في البيوت أفضل.

وَإِذَا نَوَى الإِقَامَةَ فِي أَثْنَاءِ إِحْدَاهُمَا عِنْدَ التَّقْدِيمِ بَطَلَ الْجَمْعُ، وَإِنْ كَانَ بَعْدَهُمَا فَلا يَبْطُلُ ....

نحو هذا في الجواهر؛ يعني أن من جمع في السفر وكان حكمه تقديم الثانية إلى الأولى فنوى الإقامة في أثناء إحدى الصلاتين، إما الأولى، وإما الثانية فقد بطل الجمع، وبطلان

الجمع لا يستلزم بطلان الصلاة، فلهذا إذا نوى الإقامة في أثناء الأولى أو بعد الفراغ منها، وقيل التلبس بالثانية صحت الأولى فيؤخر الثانية إلى أن يدخل وقتها، وإن نوى الإقامة في أثناء الثانية صحت الأولى أيضاً، وقطع الثانية، أو أتمها نافلة، والإتمام أولى. وقوله: (**وإِنْ كَانَ بَعْدَهُمَا فَلا يَبْطُلُ**) لوقوع الصلاتين صحيحتين، فكان كالمصلي بالتيمم ثم يجد الماء. ولو قيل بالإعادة قياساً على خائف الإغماء إذا لم يغمَ عليه على أحد القولين، وقياساً على استحبابه في المدونة، والإعادة في حق من نوى الإقامة بعد الصلاة ما بعد، والله أعلم.

الْجُمُعَةُ فَرْضُ عَيْنٍ، وشُرُوطُ وُجُوبِهَا: الذُّكُورِيَّةُ، والْحُرِّيَّةُ، والإِقَامَةُ، والْقُرْبُ بِحَيْثُ لا يَكُونُ مِنْهَا فِي وَقْتِهَا عَلَى أَكْثَرَ مِنْ ثَلاثَةِ أَمْيَالٍ عَلَى الأَصَحِّ، وهُوَ الْمِقْدَارُ الَّذِي يَبْلُغُهُ الصَّوْتُ الرَّفِيعُ، والْمُعْتَبَرُ طَرَفُ الْبَلَدِ، وقِيلَ: الْمَنَارُ، وقِيلَ: عَلَى سِتَّةٍ، وقِيلَ: بَرِيدٌ

لا خلاف في المذهب أنها فرض عين، ولم يصح غيره. وذكر لوجوبها أربعة شروط: فلا تجب على أنثى، ولا على عبد، ولا مسافر، ولا مقيم ليس بقريب منها. وزاد التونسي في الشروط الصحة؛ لكونها لا تجب على مريض. ولا إشكال في عدم وجوبها على المرأة، وتجب على المسافر إذا نوى إقامة [٨٩/ أ] أربعة أيام. قاله في المدونة. وكونها لا تجب على العبد هو المعروف من المذهب. وأضاف اللخمي للمذهب قولاً بالوجوب، وتعلق بقول ابن شعبان في مختصر ما ليس في المختصر: المشهور من المذهب سقوطها عن العبد. قال: وقال مالك: من قدر من العبيد على إتيان الجمعة فليأتها، ويلزمون ذلك، ويقامون من حوانيت ساداتهم؛ لأنهم إذا لحقوا بها كانوا من أهلها.

المازري: وقد أخل في النقل بقوله: لأنهم إذا لحقوا بها كانوا من أهلها. وهذه الزيادة تشير إلى أنها غير واجبة في الأصل عليهم. ونقل المازري عن ابن القصار أنه نقل خلافاً بين أصحابنا في الوجوب، إذا أسقط السيد حقه. واستحب مالك للمكاتب حضورها،

وكذلك العبد إذ أذن له سيده، والصبي يستحب له الحضور، وهل يستحب للمسافر حضورها؟ قال بعضهم: لم أجد فيه نصاً. وينبغي أن يفصل، فإن كان لا مضرة عليه في الحضور ولا يشغله عن حوائجه فيستحب الحضور، وإلا فهو مخير. وكل من حضرها ممن لا تجب عليه نابت له عن ظهره، ولا نعلم في ذلك خلافاً إلا في المسافر، فلابن الماجشون في الثمانية: لا تجزئه ولو كان مأموماً. قال: ولو كانت صلاته ركعتين لأنه صلاها بنية الجمعة. وذكر في حد القرب ثلاثة أقوال: المشهور: ثلاثة أميال. وقيل: ستة. وقيل: بريد.

ابن راشد: ولم أقف على هذين القولين بعد البحث عنهما. انتهى. وإنما حكاهما الباجي والمازري فيمن كان بقرية قريبة. وإن ابن حبيب قال: لا يتخذ بها جامع حتى تكون على مسافة بريد فأكثر. وقال يحيى بن عمر: لا يجمعوا حتى يكونوا على ستة أميال. وقال زيد بن بشير: يتخذون جامعاً إن كانوا على أكثر من فرسخ. الباجي: وهو الصحيح عندي؛ لأن كل موضع لا يلزمهم الجمعة، وكملت فيهم الشروط لزمتهم إقامتها. وكذلك قال ابن هارون أن الخلاف الذي ذكره المصنف إنما هو فيمن ذكرناه لا فيما ذكره المصنف. ولعل المصنف بنى على أحد القولين في أن لازم القول قول؛ لأنه يلزم من الخلاف الذي ذكرناه الخلاف الذي ذكره، والله أعلم. وقوله: (**وَهُوَ الْمِقْدَارُ الَّذِي يَبْلُغُهُ الصَّوْتُ الرَّفِيعُ**) أي: إذا كانت الأرياح ساكنة، والأصوات هادئة، والمؤذن صيت. وفي مسلم: **أن رجلاً أعمى قال: يا رسول الله ليس لي قائد يقودني إلى المسجد. وسأله أن يرخص له في الصلاة في بيته، فرخص له. فلما ولى الرجل قال: «أتسمع النداء؟» قال: نعم. قال: «أجب»**. وفي أبي داود أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**الجمعة على من يسمع النداء**». وليس المراد من الحديثين أن الوجوب متعلق بنفس السماع، وإلا لسقطت على الأصح، ومن هو في مكان منخفض، وإنما هو متعلق بمحل السماع، والله أعلم. وقوله:

(والْمُعْتَبَرُ طَرَفُ الْبَلَدِ) أي: إذا قلنا بالتحديد بثلاثةٍ فهل يعتبر مبدأها من طرف البلد أو المنار؟ ومقتضى كلامه أن الأول هو المذهب، وإنما هو منقول عن ابن عبد الحكم. والثاني هو الذي قاله عبد الوهاب وغيره، وهو مقتضى قول مالك في المجموعة لقوله: عزيمة الجمعة على من كان بموضع يسمع منه النداء، وذلك ثلاثة أميال. وعلى هذا فهمه اللخمي وغيره، وصدر به صاحب العمدة، ثم عطف الأول في كلام المصنف عليه، فقيل: وهو الظاهر؛ لأن التحديد للثلاث بالسماع، والسماع إنما هو من المنار. وقوله: **(طَرَفُ الْبَلَدِ)** أي: من المكان الذي تقصر منه الصلاة. هكذا نقل اللخمي، والمازري، وصاحب البيان هذا القول وهو الصواب، لا ما قاله ابن بشير. اختلف هل يعتبر هذا المقدار من المنار أو سور البلد. وهذا الخلاف إنما هو في حق الخارج عن البلد، وأما من فيها فيجب عليه ولو كان من المسجد على ستة أميال. رواه علي عن مالك، قال في المقدمات: وهو تفسير للمذهب. وهل الثلاثة تحديد؛ فلا تجب على من زاد عليها الشيء اليسير؟ أو تقريب؟ وهو مذهب المدونة فتجب قولان. واعلم أن لمن وجبت عليه الجمعة حالتين: إما أن يكون قريباً، وإما أن يكون بعيداً. فالبعيد يجب عليه السعي قبل النداء بمقدار ما يدرك، وهو متفق عليه. وأما القريب فقال الباجي وصاحب المقدمات: اختلف متى يتعين إقباله إليها؟ فقيل: إذا زالت الشمس. وقيل: إذا أذن المؤذن. ولا اختلاف في هذا إنما هو على اختلافهم في وجوب شهود الخطبة. فمن أوجب شهودها على الأعيان أوجب على الرجل الإتيان من أول الزمان ليدركها، ومن لم يوجب شهودها على الأعيان لم يوجب على الرجل الإتيان إلا بالأذان؛ لأنه معلوم أنه إذا لم يأت حتى أذن المؤذن أنه تفوته الخطبة أو بعضها. وكذلك أيضاً يختلف في البعيد، هل يجب عليه السعي ليدرك الصلاة أو الخطبة على هذا الاختلاف. **الباجي**: ورأيت للشيخ أبي إسحاق نحوه.

فرع:

[٨٩/ ب] فإن كان منزله أبعد من ثلاثة أميال فكان في وقت السعي في ثلاثة أميال، فإن كان مجتازاً لم يجب عليه السعي، وإن كان مقيماً فله حكم المنزل. قاله الباجي.

وشُرُوطُ أَدَائِهَا: إِمَامٌ وجَمَاعَةٌ وجَامِعٌ، وخُطْبَةٌ، وتَجِبُ إِقَامَتُهَا بالتَّمَكُّنِ مِنْ ذَلِكَ

أي: أن شروط الأداء ما يطلب من المكلف، فلا تؤدى إلا بهذه الأربعة الشروط لفعله عليه الصلاة والسلام. والفرق بين شرط الوجوب وشرط الأداء أن كل ما لا يطلب من المكلف كالذكورية والحرية يسمى شرط وجوب، وما يطلب منه كالخطبة والجماعة يسمى شرط أداء. هكذا قال ابن عبد السلام. وقوله: (**وتَجِبُ... إلخ**) أي: من تمكن من جميع هذه الشروط الأخيرة وجبت عليه إقامتها. والباء في (**بالتَّمَكُّنِ**) للسببية.

ولا يُشْتَرَطُ إِذْنُ السُّلْطَانِ عَلَى الأَصَحِّ

الأصح عبر عنه ابن راشد بالمشهور، لكنه يستحب إذنه. والقول بأن إذنه من شروط الأداء نقله يحيى بن عمر، فقال: الذي أجمع عليه مالك وأصحابه أن الجمعة لا تقام إلا بثلاثة شروط: المصر، والجماعة، والإمام الذي تخاف مخالفته، فمتى عُدم شيء من هذه لم تكن جمعة. وقال ابن مسلمة في المبسوط: لا يصليها إلا السلطان، أو مأمور، أو رجل مجمع عليه، ولا ينبغي أن يصليها إلا أحد هؤلاء.

ابن عبد السلام: ولا يريد من عده شرطاً أنه يحتاج إلى إذن في كل جمعة، بل تكفي أول مرة.

فرع:

إذا عطل الإمام الجمعة أو نهاهم عنها فقال مالك وابن القاسم: إذا قدروا على إقامتها فعلوا. هكذا نقل اللخمي. ونقل غيره أن مالكاً قال في المجموعة: إن أمنوا أقاموها، وإن كان على غير ذلك فصلى رجل الجمعة بغير إذن الإمام لم تجزئهم. يريد: لأن مخالفة الإمام لا تحل. وما لا يحل فعله لا يجزئ عن الواجب.

وَفِي كَوْنِ الإِمَامِ مُقِيماً، ثَالِثُهَا: إِنْ كَانَ الْمُسَافِرُ مُسْتَخْلَفاً صَحَّتْ. وَفِيهَا: إِذَا مَرَّ الإِمَامُ الْمُسَافِرُ بِقَرْيَةِ جُمُعَةٍ فَلْيَجْمَعْ بِهِمْ

القول بالصحة مطلقاً لأشهب وسحنون؛ لأنه لما حضرها صار من أهلها. ومقابله هو المشهور؛ لأنها لما لم تجب عليه صار كالمتنفل. والتفرقة نقلها المازري عن مطرف وابن الماجشون، ووجهها ظاهر، وما ذكره عن المدونة قال: هو غير مختلف فيه؛ لأن نائبه يصلي بهم، فمن له الصلاة بطريق الأصالة أولى. قال الباجي: والمستحب أن يصلي بهم الإمام دون الولي، فإن صلى الولي جازت الصلاة.

فرع:

وإذا قلنا أن الإمام يجمع فهل ذلك واجب عليه، وقد لزمته الجمعة، أم جائز مستحب؟ قال في التنبيهات: ظاهر المدونة والموطأ أنه ليس بواجب عليه. وأطلق الباجي وجوب ذلك عليه، وعلله بأن الجمعة تجب على واليها لأنه مستوطن، وإذا وجبت على واليها فتجب على مستنيبه. عياض: ورد غيره هذا من قوله.

وَلا تُجْزِئُ الأَرْبَعَةُ وَنَحْوُهَا، وَلابُدَّ مِمَّنْ تَتَقَرَّى بِهِمْ قَرْيَةٌ مِنَ الذُّكُورِ الأَحْرَارِ الْبَالِغِينَ بِمَوْضِعٍ يُمْكِنُ الثُّوَاءُ فِيهِ مِنْ بِنَاءٍ مُتَّصِلٍ أَوْ أَخْصَاصٍ مُسْتَوْطِنِينَ عَلَى الأَصَحِّ ....

لما ذكر أن الجماعة شرط بيَّن أن الجماعة هنا أخص من الجماعة في غيره. والمعروف لا حد لها بل ضابطها ما ذكره المصنف أن يكونوا بحيث تتقرى بهم قرية؛ أي: مستغنين عن غيرهم آمنين. وروي عن مالك في الواضحة: إذا كانوا ثلاثين رجلاً وما قاربهم جمعوا، وإن كانوا أقل من ثلاثين لم تجزئهم. القابسي: وما علمت أن أحداً ذكر عن مالك في ذلك حداً إلا هذا. وفي مختصر ما ليس في المختصر: إذا كانت قرية وفيها خمسون رجلاً ومسجدٌ يجمعون فيه الصلاة فلا بأس أن يصلوا صلاة الكسوف.

اللخمي وغيره: وعلى هذا لا يصلون الجمعة إلا أن يكونوا هذا القدر؛ لأن الجمعة أولى أن يطلب لها ذلك. وذكر في اللمع عن بعض الأصحاب اعتبار عشرة، وذكر غيره قولاً باثني عشر.

ابن عبد السلام: الذي يبين أن العدد المشترط إنما شرط في ابتداء إقامة الجمعة، لا في كل جمعة كما جاء في حديث العير أنه: **لم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم إلا اثنا عشر رجلاً**.

وقوله: (**بِمَوْضِعٍ يُمْكِنُ الثُّوَاءُ فِيهِ**) أي: صيفاً وشتاء. والثواء بالثاء المثلثة: الإقامة، وأما المثناة فهو: الهلاك. وقوله: (**أَوْ أَخْصَاصٍ مُسْتَوْطِنِينَ**) عطف على قوله: (**مِنْ بِنَاءٍ مُتَّصِلٍ**). وانتصب (**مُسْتَوْطِنِينَ**) على الحال من (**الذُّكُورِ الأَحْرَارِ**)، وعلى الأصح راجع إلى قوله: (**مُسْتَوْطِنِينَ**). وعبر ابن شاس عن الأصح بالمعروف، ومقابله لا يشترط الاستيطان ويكتفى بالإقامة. فإن قلت: هل يصح أن يكون قوله: (**عَلَى الأَصَحِّ**) راجعاً إلى قوله: (**أَوْ أَخْصَاصٍ**)، ويكون مقابله ما تقدم من كلام يحيى بن عمر أنها لا تجب إلا بالمصر، فإن الأصح عدم اشتراط ذلك. قيل: لا؛ لأن قوله بعد هذا: (**وعَلَيْهِمَا**... إلخ) يرفعه ويعين الوجه الأول.

وعَلَيْهِمَا الْخِلافُ فِي جَمَاعَةٍ مَرُّوا بِقَرْيَةٍ خَالِيَةٍ، فَنَوَوُا الإِقَامَةَ بِهَا شَهْراً

أي: فإن اشترطنا الاستيطان لم تجب عليهم [٩٠/ أ] جمعة، ولو نووا أكثر من ذلك؛ لأن الاستيطان على ما قاله الباجي: المقام بنية التأبيد. ولو اكتفينا بمطلق الإقامة وجبت. وذكره الشهر من باب التمثيل، وإلا فالإقامة عند من يكتفي بها تحصل بأربعة أيام.

وفِي اعْتِبَارِ مَنْ لا تَجِبُ عَلَيْهِمْ مَعَهُمْ كَالْمُسَافِرِينَ والْعَبِيدِ قَوْلانِ

أي: إذا كان من تجب عليهم لا تنعقد بهم الجمعة، فانضم إليهم من لا تجب عليهم فهل تنعقد أم لا؟ بناء على أن الاتباع، هل تعطى حكم متبوعها أو تستقل؟ ومثل ابن بشير وابن شاس بالصبيان، والعبيد، والمسافرين.

ابن هارون: وهو وهم. أعني جريان الخلاف في الصبيان، إذ لا اختلاف في اشتراط الإسلام والبلوغ والعقل فيمن تنعقد بهم الجمعة، وإنما الخلاف في العبيد، والنساء والمسافرين. ومذهب سحنون أنها لا تنعقد بهم. حكاه ابن عات، فعلى هذا من لا تجب عليهم الجمعة ثلاثة أصناف: صنف لا تجب عليهم، وإن حضروها وجبت عليهم وعلى غيرهم بسببهم وهم ذوو الأعذار. وصنف لا تجب عليهم، وإن حضروها لم تنعقد بهم وهم الصبيان. وصنف لا تجب عليهم، واختلف هل تنعقد بهم؟ وهم النساء والعبيد والمسافرون. انتهى.

وَيُشْتَرَطُ بَقَاؤُهُمْ إِلَى تَمَامِهَا. وَفِيهَا: إِنْ لَمْ يَأْتُوا بَعْدَ انْتِظَارِهِ صَلَّى ظُهْراً. وَقَالَ أَشْهَبُ: لَوْ تَفَرَّقُوا بَعْدَ عَقْدِ رَكْعَةٍ أَتَمَّهَا جُمُعَةً

أي: يشترط بقاء الجماعة التي تنعقد بهم الجمعة إلى تمام الصلاة، وما صدر به المصنف صرح في الجواهر بمشهوريته، ونص سحنون في المجموعة على عدم الصحة، ولو تفرقوا في التشهد. وقاسه أشهب على المسبوق أو الراعف. ابن راشد: جوابه أن المسبوق أو الراعف أتى بركعة قد تقدمت له شروطها بخلاف التفرق. وحكى في الكافي عن مالك أنه يتمها جمعة إذا لم يبق معه إلا اثنان سواه. وقوله: (**بَعْدَ انْتِظَارِهِ**) قال التونسي: مذهب ابن القاسم في الإمام إذا هرب عنه الناس، أو تأخر الإمام أن الإمام والناس ينتظرون، إلا أن يخافوا دخول وقت العصر، فإن خافوا دخول وقت العصر صلوا ظهراً أربعاً، ثم لا جمعة عليهم بعد ذلك. انتهى. وفي كتاب ابن سحنون في تخلف الإمام أنهم ينتظرونه ما لم تصفر. وأنكره سحنون، وقال: بل ينتظرونه، وإن لم يدركوا من العصر قبل الغروب إلا بعضها. قال: وربما تبين لي أنهم يبقون أربع ركعات للعصر. أبو محمد: يريد سحنون إذا رجوا إتيانه، فأما إن أيقنوا بعدم إتيانه فلا يؤخروا الظهر. وكذا قال سحنون: إذا هرب الناس عن الإمام وأيس من رجوعهم أنه لا يؤخر ولو كان قد

أحرم، أو عقد ركعة كمل ظهراً على إحرامه. ولو لم ييأس جعل ما هو فيه نافلة، وانتظرهم حتى لا يبقى من النهار إلا قدر ما تصلى فيه الجمعة. **أبو محمد**: يريد: ويخطب.

فرع:

لو تفرق الناس عنه ولم يبق معه إلا عبيد أو نساء، فقال أشهب: يصلي بهم الجمعة. وكذلك على أصله المسافرون. وقال سحنون: لا يجمع إلا أن تبقى معه جماعة من الذكور الأحرار البالغين. **المازري**: وأشار بعض المتأخرين إلى احتمال في قول أشهب، وأرى أنه يمكن كونه تكلم في هروبهم عنه بعد إحرامه، وحمل غيره من الأشياخ الرواية على ظاهرها ورأى أنها تنعقد بهم عنده على كل حال.

قَالَ الْبَاجِيُّ: وَالْجَامِعُ شَرْطٌ بِاتِّفَاقٍ، وَاسْتِقْرَاءُ الصَّالِحِيِّ غَلَطٌ، وَهُوَ الْمَسْجِدُ الْمُتَّفَقُ عَلَيْهِ لِذَلِكَ. وَالْبَرَاحُ أَوْ ذُو بُنْيَانٍ خَفِيفٍ لَيْسَ بِمَسْجِدٍ .....

الجامع أخص من المسجد. قال الباجي في منتقاه: ولا خلاف أن الجامع شرط الإخلاف من لا يعتد بخلافه مما نقله القزويني عن أبي بكر الصالحي، وتأوله على المدونة، من قوله أن الجمعة تقام في القرية المتصلة البنيان التي فيها الأسواق، وترك مرة ذكر الأسواق.

قال الصالحي: لو كان من صفة القرية أن يكون الجامع فيها شرطاً لذكره. وهذا عندي غير صحيح؛ لأنه إنما ذكر ما يختص بالقرية دون أن يذكر ما هو شرط منفرد عنها. قال: وليس القزويني ولا الصالحي بالموثوق بهما في النقل والتأويل، والصالحي مجهول. انتهى. وأنكر في التنبيهات قول الباجي أنهما مجهولان؛ لأن القزويني إمام مشهور في مذهب مالك، وأما الصالحي فهو أبو بكر بن صالح إمام تلك الطبقة. قال: وقد ذكر ابن محرز مسألة لأصحابنا موافقة لما أشار إليه القزويني، وتأوله الصالحي؛ وهي لو اجتمع جماعة أسارى في بلاد العدو وبمثلهم تجب الجمعة، وخلى العدو بينهم وبين إقامة دينهم أنهم

يقيمون الجمعة والعيدين، كانوا في سجن أو غيره، ومعلوم أن سجن الكفار لا يمكن اتخاذ المسجد فيه.

قال في التنبيهات: وظاهر المدونة وقول عامة أصحابنا أن الجامع شرط، وإنما اختلفوا هل هو شرط في الوجوب والصحة أو في الصحة فقط؟ [٩٠/ ب] وكذلك نقل صاحب المقدمات: أما المسجد فقيل: من شرائط الوجوب والصحة جميعاً. وهذا على قول من يرى أنه لا يكون مسجداً إلا ما كان له سقف؛ لأنه قد يعدم المسجد على هذه الصفة، وقد يوجد. فإذا عدم كان من شرائط الوجوب، وإذا وجد كان من شرائط الصحة.

وعلى قياس هذا القول أفتى الباجي في أهل قرية انهدم مسجدهم وبقي لا سقف له فحضره الجمعة قبل أن يبنوه، أنهم لا يصح لهم أن تجمع الجمعة فيه، ويصلون ظهراً أربعاً، وهو بعيد؛ لأن المسجد إذا حصل مسجداً لا يعود غير مسجد إذا انهدم، بل يبقى على ما كان عليه من التسمية والحكم، وإن كان لا يصح أن يسمى الموضع الذي يتخذ لبناء المسجد مسجداً قبل أن يبنى وهو فضاء.

وقد قيل فيه - أعني المسجد - أنه من شروط الصحة دون الوجوب. فعلى هذا قول من يقول أن المكان من الفضاء يكون مسجداً بتعيينه وتحبيسه للصلاة فيه، واعتقاد اتخاذه مسجداً إذ لا يعدم موضع يصح أن يتخذ مسجداً، فلما كان لا يعدم ولا يقدر عليه في كل حال صار في شرائط الصحة كالخطبة، وكسائر فرائض الصلاة. فهذا وجه هذا القول، ولا يصح أن يقول أحد في المسجد أنه ليس من شرائط الصحة، إذ لا اختلاف في أنه لا يصح أن تقام الجمعة في غير مسجد. انتهى.

وهل يشترط في الجامع العزم على إيقاعها على التأبيد فيه؟ فذهب الباجي إلى الاشتراط، وأنهم لو أصابهم ما يمنعهم من الجامع لعذر لم تصح لهم الجمعة في غيره، إلا أن يحكم له بحكم الجامع وينقل الجمعة إليه. ووافقه ابن رشد في مسائله المجموعة عليه، وخالفه في

مقدماته قال: وقد أقيمت الجمعة بقرطبة في مسجد أبي عثمان دون أن تنقل الجمعة إليه على التأبيد، والعلماء متوافرون، ولو نقل الإمام الجمعة في جمعة من الجمع من المسجد الجامع إلى مسجد من المساجد من غير عذر لكانت الصلاة مجزئة. انتهى.

وقوله: **(وهُوَ الْمَسْجِدُ الْمُتَفَّقُ عَلَيْهِ)** فيه نظر؛ لأن المسجد قد يثبت له هذا الحكم بتعيين الإمام إياه للجمعة، ولا يلزم فيه حصول الاتفاق. ولم يقل الباجي أن من شرط الجامع أن يكون متفقاً عليه، وإنما قال: وإنما يوصف بأنه جامع لاجتماع الناس كلهم فيه لصلاة الجمعة. وشرط ابن بشير في الجامع كونه مما يجمع فيه، قال: وأما المساجد التي لا يجمع فيها فلا تقام الجمعة فيها.

وصَلاةُ الْمُقْتَدِينَ فِي رِحَابِهِ والطُّرُقِ الْمُتَّصِلَةِ بِهِ إِذَا ضَاقَ وإِنْ لَمْ تَتَّصِلِ الصُّفُوفُ، وإِذَا اتَّصَلَتْ وإِنْ لَمْ يَضِقْ صَحِيحَةٌ عَلَى الأَصَحِّ ....

لهذه المسألة أربعة أقسام: إن ضاق المسجد واتصلت الصفوف صحت اتفاقاً. وعكسه إذا لم يضق ولم تتصل فظاهر المذهب عدم الصحة. وحكى المازري عن ابن شعبان فيمن صلى وبينه وبين الحوانيت عرض الطريق، ولم تتصل الصفوف من غير ضيق المسجد أن صلاته تجزئه. القسم الثالث: إذا ضاق ولم تتصل فهي صحيحة. ولا نعلم فيه خلافاً. الرابع: إذا اتصلت ولم يضق. حكى ابن بشير وابن راشد فيها قولين، وعبر ابن بشير عما عبر عنه المصنف بالأصح بالمشهور. وعلى هذا فقوله: **(عَلَى الأَصَحِّ)** راجع إلى المسألة الثانية؛ لأن الخلاف إنما هو فيها. وعلى هذا يكون خبر قوله **(وصَلاةُ)** محذوفاً؛ أي: وصلاة المقتدين في رحابه والطريق المتصلة به إذا ضاق وإن لم تتصل الصفوف صحيحة. فأُخذ من هنا صورتان: الأولى: إذا ضاق واتصلت. والثانية: إذا ضاق ولم تتصل. وإنما أُخذنا من المبالغة بِإِنْ في قوله: **(وإِنْ لَمْ تَتَّصِلِ)**، ولو أسقط إن من قوله: **(وإِنْ لَمْ تَتَّصِلِ)** لكان أولى؛ لأن قوله: **(وإِنْ لَمْ يَضِقْ)** يقتضي دخول صورتين:

الأولى: إذا اتصلت مع الضيق. والثانية: إذا اتصلت لا مع الضيق. وقد بينا أن الأولى من هاتين الصورتين لا خلاف فيها، وأنها داخلة في كلام المصنف أولاً، فلم يبق إلا أن يريد الصورة الثانية وهي: إذا ما اتصلت ولم يضق. وليس في كلامه تعرض لما إذا لم تتصل الصفوف ولم يضق؛ لأنه إنما تكلم إذا حصل أحد أمرين: إما الضيق، وإما الاتصال. وعلى هذا فلا يؤخذ منه عدم الصحة باتفاق إذا لم يضق ولم تتصل كما قال ابن عبد السلام. والرحاب فسرها بعضهم بصحن المسجد. **ابن راشد**: ورأيت من يحكي عن سند أنها البناء من خارج، وهو عندي أنسب؛ لأن صحن المسجد من المسجد. انتهى.

وَفِي سُطُوحِهِ، ثَالِثُهَا: إِنْ كَانَ الْمُؤَذِّنُ صَحَّتْ

القول بالصحة مطلقاً لمالك، وأشهب، ومطرف، وابن الماجشون، وأصبغ، قالوا: وإنما تكره ابتداء. والقول بعدم الصحة لابن القاسم في المدونة: ويعيد أبداً.

ابن شاس: وهو المشهور. والتفصيل لابن الماجشون أيضاً.

ابن يونس: وقال حمديس: إذا ضاق المسجد جازت الصلاة على ظهره.

وَأَمَّا الدُّورُ [٩١/أ] وَالْحَوَانِيتُ الْمَحْجُورَةُ بِالْمِلْكِ فَلا تَصِحُّ فِيهَا عَلَى الأَصَحِّ وَإِنْ أَذِنُوا، فَإِنِ اتَّصَلَتِ الصُّفُوفُ إِلَيْهَا فَقَوْلانِ ....

إنما لم تصح بالدور لبعد شبهها بالمسجد لأجل الحجر. والأصح مذهب المدونة، قال فيها: وإن أذن أهلها. قال ابن القاسم في كتاب ابن مزين: فإن فعل فعليه الإعادة وإن ذهب الوقت. اللخمي: وقال ابن نافع: يكره أن يتعمد ذلك إذا لم تتصل الصفوف، وإن امتلأ المسجد والأفنية فذلك جائز. انتهى. وهذا القول هو مقابل الأصح، وأحد القولين في قوله: (**فَإِنِ اتَّصَلَتِ الصُّفُوفُ إِلَيْهَا فَقَوْلانِ**). وقوله: يكره إذا لم تتصل هو مقابل الأصح. وقوله: (**وإن امتلأ المسجد**) جاز، وهو أحد القولين اللذين ذكرهما المصنف: إذا

اتصلت الصفوف. وفي كلام المصنف نظر؛ لأن ظاهره أن القولين في الصحة، وظاهر كلام غيره أنهما في الجواز. ففي الجواهر: وأما الدور والحوانيت المحجورة فلا تجوز صلاة الجمعة فيها وإن أذن أهلها.

وقال ابن مسلمة في المبسوط: وإنما قال مالك في هذه الدور التي لا تدخل إلا بإذن: لا يصلى فيها إذا كانت الصفوف غير متصلة إليها، وأما لو امتلأ المسجد ورحابه حتى تتصل إليها الصفوف فلا بأس، وتصير الدور بمنزلة حُجَرِ أزواج النبي صلى الله عليه وسلم. ثم إذا قلنا بالمنع على الإطلاق في هذه المواضع التي لا تدخل إلا بإذن، أو بالمنع بشرط ألا تتصل الصفوف على ما أشار إليه ابن مسلمة، فلو خالف المصلي وركب النهي، فهل تصح صلاته أم لا؟ ذكر ابن مزين عن ابن القاسم أنه يعيد أبداً كما تقدم. وذكر اللخمي عن ابن نافع أنه قال: أكره تعمد ذلك، وأرجو أن تجزئه صلاته. انتهى.

وَفِي تَعَدُّدِهَا فِي الْمِصْرِ الْكَبِيرِ، ثَالِثُهَا: إِنْ كَانَ ذَا نَهْرٍ أَوْ مَعْنَاهُ مِمَّا فِيهِ مَشَقَّةٌ جَازَ، وعَلَى الْمَنْعِ لَوْ أُقِيمَتْ جُمُعَتَانِ، فَالْجُمُعَةُ لِلْمَسْجِدِ الْعَتِيقِ ....

المشهور: المنع؛ رعاية لفعل الأولين، وطلباً لجمع الكلمة. والجواز ليحيى بن عمر، والتفصيل لابن القصار، قال: إذا كانت المدينة ذات جانبين كبغداد، فيشبه على المذهب أن يجمعوا. ورأى أنها تصير بذلك كالبلدين. **خليل**: ولا أظنهم يختلفون في الجواز في مثل مصر وبغداد. وقوله: (**أَوْ مَعْنَاهُ**) أي: مما يعد حائلاً كسور ونحوه. وقوله: (**فَالْجُمُعَةُ لِلْمَسْجِدِ الْعَتِيقِ**) قال علماؤنا: ولو سبق في الفعل ولو كان الإمام في الجديد.

وعَلَيْهِ لَوْ أُقِيمَتْ بِقَرْيَةٍ أُخْرَى اعْتُبِرَتْ ثَلاثَةُ أَمْيَالٍ، وقِيلَ: سِتَّةٌ. وقِيلَ: بَرِيدٌ

أي: وعلى المنع. وتصوره ظاهر.

وَالْخُطْبَةُ وَاجِبَةٌ خِلافاً لابْنِ الْمَاجِشُونِ شَرْطٌ عَلَى الأَصَحِّ

أي: الأصح وجوب الخطبة. ومقابله قول ابن الماجشون بالسنية. هكذا نقله اللخمي وغيره. قوله: (**عَلَى الأَصَحِّ**) راجع إلى قوله: (**وَاجِبَةٌ**)، ولا يعود إلى قوله: (**شَرْطٌ**) لأن من قال بالوجوب قال بالشرطية. ولم أر في كلام أصحابنا قولاً بالوجوب دون الشرطية.

قَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: وَأَقَلُّهُ مَا يُسَمَّى خُطْبَةً عِنْدَ الْعَرَبِ، وَقِيلَ: أَقَلُّهَا حَمْدُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالصَّلاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَتَحْذِيرٌ وَتَبْشِيرٌ وَقُرْآنٌ

القول الثاني نسبه في الجواهر لابن العربي، وهو أخص من الأول؛ لأن الكلام الموصوف بالصفة المذكورة لا خطبة عند العرب، وليس كل ما يسمى خطبة عند العرب مشتملاً على ما ذكر. قاله ابن عبد السلام.

ابن بزيزة: والمشهور هو قول ابن القاسم. ونص ابن بشير على أنه لا خلاف في الصحة إذا فعل ما قاله في القول الثاني. وروي عن مالك أنه إن سبح أو هلل أعاد ما لم يصلِّ، فإن صلى أجزأه. المازري: وفي الثمانية عن مطرف: فإن تكلم بها قل أو كثر صحت جمعته.

وَفِي وُجُوبِ الثَّانِيَةِ قَوْلانِ

القول بوجوبها عزاه اللخمي لابن القاسم. ابن الفاكهاني في شرح العمدة: وهو المشهور. والثاني لمالك في الواضحة، وقال: من السنة أن يخطب خطبتين، فإن نسي الثانية أو تركها أجزأتهم. وأنكر ابن بشير هذا الخلاف. وقوله: لا يوجد في المذهب نص على اشتراط الخطبتين ليس بقوي. والثانية كالأولى، إلا أنه يستحب أن يقرأ في الأولى، واستحبوا سورة كاملة من قصار المفصل. وكان عمر بن عبد العزيز يقرأ مرة ﴿ أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ﴾، ومرة ﴿ وَٱلْعَصْرِ ﴾. وذكر ابن حبيب أنه عليه الصلاة والسلام كان لا يدع أن

يقرأ في خطبته ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوْلًا سَدِيدًا ﴾ إلى قوله: ﴿ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾. واستحب مالك أن يختم الثانية بأن يغفر الله لي ولكم ولجميع المسلمين. وإن قال: اذكروا الله يذكركم أجزأ، والأول أصوب.

وفِي وُجُوبِ الطَّهَارَةِ قَوْلانِ [٩١/ب] ثُمَّ فِي شَرْطِيَّتِهَا قَوْلانِ

قال في المدونة: إذا أحدث الإمام في الخطبة فلا يتم بهم بقيتها، واستخلف من يتم بهم.

سند: أما النهي عن التمادي فيها مُحدثاً فمتفق عليه. واختلف إذا تمادى فيها محدثاً، فقال عبد الوهاب: إذا خطب محدثاً كره له ذلك وأجزأته. وقال مالك في المختصر: من خطب غير متوضئ ثم ذكر فتوضأ وصلى أجزأه. وقاله ابن الجلاب.

سندوابن راشد: وهو المعروف. **ابن الفاكهاني**: وهو المشهور. وقد أساؤوا القول بالشرطية.

الأبهري: وهو قول سحنون في كتاب ابنه: لقوله إذا خطب جنباً أعاد الصلاة أبداً. وقيده ابن أبي زيد فقال: يريد وهو ذاكر. فإن قلت: كيف شهر عدم وجوب الطهارة، وظاهر ما حكيته عن المذهب خلافه؛ لأن أمره بالاستخلاف دليل على أنها لا تصح بلا طهارة؟ فالجواب أنه أمره بالاستخلاف لئلا تفوته الصلاة إذا لم يستخلف إلا بعد تمام الخطبة. أشار إلى ذلك عياض، وغيره. لكن رده عياض بأن هذا لا يلزم إذ لا يلزمه لو أحدث بعد تمامها الاستخلافُ، بل يتطهر ويصلي بهم إذ ليس مقدار طهارته مما يوجب إعادة الخطبة. والقول بالوجوب لم أره معزواً، بل قال ابن هارون: من قال بالوجوب قال بالشرطية. قال: وما ذكره المصنف من أنه اختلف على القول بالوجوب مما انفرد به المصنف.

وفِي وُجُوبِ الْجِلْسَتَيْنِ والْقِيَامِ لَهُمَا قَوْلانِ

الأولى: وقت الأذان. **والثانية**: بين الخطبتين، ومقدارها عند علمائنا قدر الجلوس بين السجدتين. وقاله ابن القاسم. **(والْقِيَامِ)** أي: للخطبتين. قال القاضي أبو بكر: الجلستان

والقيام لهما واجبان. وهو مقتضى القول، فحمل أفعاله عليه الصلاة والسلام على الوجوب. وقال المازري: الخطبة من شرطها القيام، والجلوس بين الخطبتين. وأجازها أبو حنيفة جالساً. وقدر عياض كلامه في القيام، وذكر أن المذهب وجوبه بلا اشتراط، ثم قال: اختلف في الجلوس، والذي عليه مالك وأبو حنيفة وأصحابهما وجمهور العلماء أنه سنة. ثم قال: وقال الشافعي: هي فرض شرط. الطحاوي: ولم يقل به أحد غيره. انتهى باختصار. قال عبد الوهاب: السنة أن يخطب قائماً، فإن خطب جالساً فقد أساء، ولا تبطل خطبته خلافاً للشافعي لنا أنه ذكر فلم يشترط فيه القيام كالأذان. فظاهره أنه المذهب عنده. وكذلك نص ابن حبيب وابن القصار على أن القيام سنة فقط. وذكر ابن عبد البر في الجلوس الأول قولين: قولاً بالسنة. وقولاً بالاستحباب.

ابن هارون: والمشهور أن الجلوس الأول ليس بشرط في صحة الخطبة؛ لأنه إنما كان للأذان. وشهر الباجي سنية الثاني أيضاً.

وَفِي حُضُورِ الْجَمَاعَةِ لَهَا قَوْلانِ. وَفِيهَا: وَلا تُجْمَعُ إِلا بِالْجَمَاعَةِ، وَالإِمَامُ يَخْطُبُ

أي: وفي وجوب حضور الجماعة للخطبة قولان.

ابن القصار: وليس لمالك في ذلك نص، وأصل مذهبه عندي أنها لا تصح إلا بحضور الجماعة. وكذلك قال القاضي أبو محمد: هو الجاري على المذهب. وهو اختيار ابن محرز.

عياض: وهو ظاهر المدونة. وكذلك قال ابن العربي: الصحيح عندي أنها لا تجزئ إلا بحضور الجماعة؛ لأن الخطبة بغير جماعة لا معنى لها. وأخذ الباجي ذلك من قوله في المدونة: لا تجمع إلا بالجماعة، والإمام يخطب. ولذلك ساقه المصنف استشهاداً للوجوب، وعلى هذا فتكون الواو للحال، وهو الظاهر. ورد المازري وابن بشير هذا الأخذ لإمكان أن يكون إنما أراد التعرض لعد الشروط على الجملة، لا سيما وهذا الكلام إنما

أورده في المدونة عقيب مسألة: الإمام الذي يخطب فيهرب الناس عنه ولا يبقى معه إلا الواحد أو الاثنان أنهم إن لم يرجعوا إليه ليصلي بهم الجمعة صلى ظهراً أربعاً. قال: لأن الجمعة لا تكون إلا بالجماعة والإمام يخطب. وهذا يدل على أن الجماعة شرط في الصلاة لا في الخطبة.

ابن بشير: على أنا لا ننازعه أن اللفظ محتمل لما قال. وهذه المسألة لم أجدها في التهذيب، وحملها بعضهم على معنى أن غير الإمام لا يخطب، وفيه تكلف. والقول بعدم وجوب الحضور قال صاحب الإكمال: هو ظاهر قول جماعة من أصحابنا. وأشار عياض إلى المنازعة في اللفظ الذي أورده الباجي فقال: والذي في كتب أشياخنا وسائر الأصول، وعليه اختصر المختصرون، إلا بالجماعات والإمام بالخطبة.

خليل: والذي رأيته في المنتقى إنما هو والإمام في الخطبة، فانظره.

وَيَتَوَكَّأُ عَلَى عَصا أَوْ قَوْسٍ

لما في أبي داود **أنه عليه الصلاة والسلام قام متوكئاً على عصا أو قوس**. ورجح بعضهم العصا ليطمئن، ورأى بعضهم مع ذلك أو السيف. وشرع التوكؤ لاطمئنان النفس. وقيل: لمنع اليدين من العبث وإمساك اللحية وغير ذلك.

وَمِنْ شَرْطِهَا أَلا يُصَلِّيَ غَيْرُهُ إِلا لِعُذْرٍ، فَإِنْ عَرَضَ بَيْنَهُمَا وَيَزُولُ عَنْ قُرْبٍ فَفِي اسْتِخْلافِهِ [٩٢/أ] قَوْلانِ ....

قوله: (**وَمِنْ شَرْطِهَا أَلا يُصَلِّيَ غَيْرُهُ**) أي: غير الخاطب؛ لأنه خلاف فعله عليه الصلاة والسلام وفعل الخلفاء بعده وغيرهم إلى هلم جراً. قوله: (**إِلا لِعُذْرٍ**) كما لو طرأ عليه مرض أو جنون، فإن عرض بينهما أي عذر بين الخطبة والصلاة، وكان يزول عن قرب فقولان: أظهرهما عدم الاستخلاف.

ابن هارون: والقولان في وجوب الانتظار له. والوجوب لابن كنانة وابن أبي حازم.

فَلَوْ قُدِّمَ وَالٍ، وقَدْ شَرَعَ فَقِيلَ: يَبْتَدِئُهَا الْقَادِمُ أَوْ يَبْتَدِئُ الآنَ بِإِذْنِهِ، وقَالَ ابْنُ الْمَوَّازِ: مَا لَمْ يُصَلِّ رَكْعَةً. وقَالَ أَشْهَبُ: لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ بِخُطْبَةِ الأَوَّلِ، وقَدْ قُدِّمَ أَبُو عُبَيْدَةَ عَلَى خَالِدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فَفَعَلَ ذَلِكَ ....

أي: إذا وجده في الخطبة أو في أثناء الصلاة، فقال مالك في المدونة: إن خطب الأول، ثم قدم وال سواه لم يصلِّ بهم بخطبة الأول، وليبتدئ هذا القادم الخطبة. قال ابن القاسم في العتبية: فإذا أذن له في الصلاة فأرى أن يبتدئ خطبة ثانية. وهذا هو القول الذي ابتدأ به المصنف. قال سحنون: فإن صلى القادم بخطبة الأول أعادوا أبداً. وقال ابن المواز: يبتدئها القادم كالقول الأول، إلا إذا أتم ركعة فإن الأول يتمها، ثم يعيدها القادم، ويعيد الخطبة. وقال أشهب: له أن يصلي بخطبة الأول. أي: وإن ابتدأ الخطبة فحسن. وبه قال مطرف وابن الماجشون، وبنوا الخلاف في هذا على الخلاف في النسخ، هل هو من حين النزول أو البلاغ؟ وما حكاه المصنف عن أبي عبيدة فهو معنى ما حكاه ابن حبيب، وكذلك حكاه في البيان. قال في البيان: ولا حجة فيه؛ لأنه إنما خطب خالد بإذن أبي عبيدة، وحينئذ يكون كالمستخلف. انتهى. وقال بعضهم: إنما جاءت الولاية لأبي عبيدة والصفوف مسوَّاة للقتال، فلم يظهر أبو عبيدة ذلك لئلا يقع - والحالة هذه - فشل مع كفاية خالد؛ لا أن ذلك في الجمعة.

فرع:

فلو قدم الثاني بعد الصلاة وفي الوقت سعة قال اللخمي: لا خلاف في نفي الإعادة هنا. وقاله ابن راشد. وحكى في النكت عن بعض أشياخه أنهم يعيدون الجمعة؛ لأن وقتها قائم، بخلاف ما فات وقته من جمع صلاها.

ويَجِبُ الإِنْصَاتُ لِلْخُطْبَةِ وإِنْ لَمْ تَسْمَعْ

تصور كلامه ظاهر، ولا أعلم فيه خلافاً. وهل يجب على من هو خارج المسجد؟ حكى في البيان عن مطرف وابن الماجشون أنه لا يجب الإنصات حتى يدخل المسجد. قال: قيل: يجب عليه منذ يدخل رحاب المسجد التي تصلى فيها الجمعة.

المازري: وروى ابن المواز عن مالك أنه قال: ينصت من هو في المسجد، ومن هو خارج عنه. والكلام عندنا يحرم بكلام الإمام لا قبل ذلك كما في الموطأ عن ابن شهاب: خروج الإمام يقطع الصلاة، وكلامه يقطع الكلام. قال في المدونة: وإذا قام يخطب فحينئذ يجب قطع الكلام، واستقباله والإنصات إليه لا قبل ذلك. ويجوز الكلام بعد فراغه من الخطبة وقبل الصلاة، ومن أقبل على الذكر شيئاً يسيراً في نفسه والإمام يخطب فلا بأس، وأحب إلي أن ينصت، ويستمع. ثم قال: ولا بأس بالاحتباء والإمام يخطب، ولا يتكلم أحد في جلوس الإمام بين خطبتيه. انتهى.

فرع:

واختلف في الإمام إذا لغى فلمالك في المجموعة: إذا شتم الناس وألغى فعليهم الإنصات ولا يتكلمون. أشهب: ولا يقطع ذلك خطبته. ولمالك في العتبية، وابن حبيب: إذا خرج الإمام من خطبته إلى اللغو واشتغل بما لا يعني من قراءة كتاب فليس على الناس الإنصات إليه، والإقبال إليه.

ولا يُسَلِّمُ ولا يَرُدُّ ولا يُشَمِّتُ

أي: الداخل والإمام يخطب لا يسلم، وإن سلم لم يرد عليه. قاله مالك في المدونة. ومن عطس والإمام يخطب حمد الله تعالى سراً في نفسه، ولا يشمته غيره. ونقل ابن هارون عن مالك جواز رد السلام بالإشارة على المسلم في حال الخطبة، كالمسلم على

المصلي، ولم أر ما ذكره في كتب الأصحاب. قال مالك في العتبية: ولا يشرب الماء والإمام يخطب، ولا يدور على الناس يسقيهم حينئذ.

فرع:

وأما الإمام فيسلم إذا خرج على الناس اتفاقاً. والمشهور: لا يسلم إذا رقى المنبر. ابن يونس: لأنه لم يرد ذلك في شيء من الروايات الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقال ابن حبيب: إذا دخل فرقى المنبر سلم عن يمينه وشماله ركع أو لم يركع، وإن كان مع الناس فلا يسلم إذا جلس للخطبة. هكذا نقله الباجي.

وَلا يُصَلِّي التَّحِيَّةَ عَلَى الأَصَحِّ

أي: لا يبتدئ الداخل التحية بعد خروج الإمام على الأصح، وأما لو ابتدأها قبل خروجه لم يقطعها وخففها. قال المازري: قال مالك في المجموعة: وإن دخل الإمام وقد بقي على الرجل آية في آخر ركعة فواسع أن يتمها. وعنه في العتبية: وإن كان في تشهد النافلة فليسلم ولا يتربص يدعو لقيام الإمام. [٩٢/ ب] وقال ابن حبيب: لا بأس أن يطيل في دعائه ما أحب. وقال في مختصر ابن شعبان: إذا جلس الإمام على المنبر بعد أن دخل في النافلة فليتم ركعتين، ويقرأ في كل ركعة بأم القرآن وحدها، ومن خرج عليه الإمام وهو قائم في آخر ركعة من نافلة فواسع أن يتم ذلك، وإن كان يتشهد فليسلم، ولا يمكث حتى يفرغ من دعائه. انتهى. ومقابل الأصح للسيوري أن الركوع أولى، وهو مذهب الشافعي، لحديث سليك الغطفاني وفيه: **أنه أمره صلى الله عليه وسلم بالركوع لما دخل وهو يخطب** ورواه البخاري ومسلم. وفي رواية لمسلم أنه قال له عليه السلام لما جلس: «**إذا جاء أحدكم الجمعة والإمام يخطب فليصلِّ ركعتين خفيفتين، ثم ليجلس**». ودليلنا قوله صلى الله عليه وسلم: «**إذا قلت لصاحبك أنصت والإمام يخطب يوم الجمعة فقد لغوت**» معناه: فقد أثمت. واللغو: الإثم، نص عليه جماعة من أهل المذهب. وإذا

كان يأثم بمجرد قوله: أنصت. وهو أمر بمعروف لاشتغاله عن سماع الخطبة فالصلاة أولى. وما خرجه أبو داود والنسائي: أن رجلاً تخطى رقاب الناس والنبي صلى الله عليه وسلم يخطب فقال له: «**اجلس فقد آذيت**» فأمره صلى الله عليه وسلم بالجلوس دون الركوع. قال ابن العربي: وحديثنا أولى؛ لاتصاله بعمل أهل المدينة. وتأول حديثهم على أن سليكاً كان مملوكاً ودخل ليطلب شيئاً، فأمره صلى الله عليه وسلم أن يصلي ليتفطن له، فيتصدق عليه. ومن جهة القياس أن الإسماع واجب، والتحية ليست بواجبة، فالاشتغال بالواجب أولى.

فرع:

إذا ثبت أن الداخلَ والإمامُ جالسٌ لا يركع، فأحرم جاهلاً أو غافلاً، فإنه يتمادى ولا يقطع على قول سحنون. ورواية ابن وهب عن مالك: وإن لم يفرغ حتى قام إلى الخطبة. وقال ابن شعبان في كتابه: يقطع. وكذلك لو دخل المسجد والإمام يخطب وأحرم لتمادى على الأول دون الثاني. قال في البيان: إذ لا فرق بين أن يحرم والإمام يخطب، أو هو جالس على المنبر والمؤذنون يؤذنون؛ لقول ابن شهاب: وذلك لا يكون من قائله رأياً. قال: وهذا عندي في الذي يدخل المسجد تلك الساعة فيحرم، وأما من أحرم تلك الساعة من كان جالساً في المسجد لوجب أن يقطع قولاً واحداً، إذ لم يقل أحد بجواز التنفل له بخلاف الداخل، فإن بعض العلماء أجاز له التنفل لحديث سليك.

والتَّعَوُّذُ، والصَّلاةُ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ. والتَّأْمِينُ عِنْدَ أَسْبَابِهَا جَائِزٌ، وفِي الْجَهْرِيَّةِ قَوْلانِ ....

إنما جازت هذه الأشياء؛ لأنها كالمجاوبة للخطيب، ألا ترى أنه لو كلم الخطيب أحداً لأجابه، ولم يعد لاغياً. نص عليه ابن القاسم. وقوله: (**عِنْدَ أَسْبَابِهَا جَائِزٌ**) أي: يتعوذ عند ذكر النار، ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم عند ذكره، ويُؤَمِّن إذا دعى.

ونقل الباجي الاتفاق على إجازة ذلك، قال: وإنما اختلفوا في صفة النطق به هل يؤمن سراً أو جهراً. وهو الذي يؤخذ من كلام المصنف. والقول بإسرار ذلك لمالك، وصححه بعضهم. والقول بإجازة الجهر لابن حبيب، قال: ويجهر به جهراً ليس بالعالي.

اللخمي: وسئل مالك عن التفات الرجل يوم الجمعة والإمام يخطب، فقال: لا بأس به. ولم ير على من كان في الصف الأول أن يستقبل الإمام.

وَيَحْرُمُ الاشْتِغَالُ عَنِ السَّعْيِ عِنْدَ أَذَانِ جُلُوسِ الْخُطْبَةِ وَهُوَ الْمَعْهُودُ. قِيلَ: مَرَّةً. وَقِيلَ: مَرَّتَيْنِ. وَقِيلَ: ثَلاثاً. فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَكَثُرُوا أَمَرَ بِأَذَانٍ قَبْلَهُ عَلَى الزَّوْرَاءِ، ثُمَّ نَقَلَهُ هِشَامٌ إِلَى الْمَسْجِدِ، وَجَعَلَ الأَخِيرَ بَيْنَ يَدَيْهِ مَرَّةً ....

قد تقدم ما يتعلق بوجوب السعي عند الأذان، وذكرنا الاختلاف هل يجب بالأذان أو بالزوال، وذكرنا أن ذلك خاص بالقريب، وأما البعيد فيجب عليه أن يسعى بقدر ما يلحق ذلك. وقوله: (**الاشْتِغَالُ**) أي: بالبيع وغيره. فإن باع ففي فسخه خلاف. سيأتي ذلك في البيوع إن شاء الله تعالى. قال ابن بشير: قال الأشياخ: ومما ينخرط في سلك البيع الشرب من السقاء بعد النداء إذا كان بثمن، وإن لم يدفع إليه الثمن في الحال. قال: وهذا الذي قالوه ظاهر ما لم تدعُ إلى الشرب ضرورة.

فرع:

قال في النكت: وإذا انتقض وضوء الرجل يوم الجمعة وقت النداء عند منع البيع فلم يجد ما يتوضأ به إلا بثمن، فحكى ابن أبي زيد أنه يجوز شراؤه ليتوضأ به، ولا يفسخ شراؤه. انتهى. ونقله ابن يونس أيضاً. وقوله: (**وَهُوَ الْمَعْهُودُ**) أي: في زمانه صلى الله عليه وسلم، ولم يكن في زمانه صلى الله عليه وسلم يؤذن على المنار وبين يديه كما يفعل اليوم. واختلف النقل، هل كان يؤذن بين يديه عليه السلام، أو على المنار؟ والذي نقله أصحابنا أنه كان على المنار. نقله ابن القاسم عن مالك في المجموعة، ونقله في النوادر، وذكر في

هذه الرواية أن المؤذن [٩٣/ أ] واحد. ونقل في النوادر عن ابن حبيب أنه كان المؤذنون ثلاثة، يؤذن واحد بعد واحد. نقله ابن يونس وابن شاس، وكذلك نقل صاحب المعونة، وكذلك نقل ابن عبد البر في كافيه، ولفظه: قال مالك: الأذان بين يدي الإمام ليس من الأمر القديم. وقال غيره: هو أصل الأذان في الجمعة. وكذلك نقل صاحب تهذيب الطالب، والمازري. وهو الذي يؤخذ من كلام المصنف؛ لقوله: **(وجَعَلَ الأَخِيرَ بَيْنَ يَدَيْهِ)**. ففي الاستذكار أن هذا اشتبه على قول بعض أصحابنا، فأنكر أن يكون الأذان يوم الجمعة بين يدي الإمام، كان في زمانه عليه السلام، وأبي بكر، وعمر، وأن ذلك حدث في زمان هشام. قال: وهو قول من قل علمه. ثم حكى حديث السائب الذي سيأتي. قال: وقد رفع الإشكال فيه ابن إسحاق عن الزهري عن السائب قال: كان يؤذن بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا جلس على المنبر يوم الجمعة، وأبي بكر، وعمر. انتهى.

ابن عبد السلام: إن الصحيح أنه كان بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم. قال: وهو الذي ركن إليه بعض أهل المذهب. قوله: **(قِيلَ: مَرَّةً... إلخ)** أي أنه اختلف في الذي كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقيل: كان مؤذن واحد. وقيل: اثنان. وقيل: ثلاثة. وفي البخاري، والترمذي، وصححه عن السائب بن يزيد: **كان النداء أولاً يوم الجمعة إذا جلس الإمام على المنبر على عهده صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وعمر، فلما تولى عثمان زاد الأذان الثالث، فأذن له على الزوراء فثبت الأمر على ذلك**. فقوله: الثالث؛ يقتضي أنهم كانوا ثلاثة. وفي طريق آخر الثاني بدل الثالث، وهو يقتضي أنهما اثنان. زاد البخاري: **ولم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم غير مؤذن واحد**. والعمل الآن ببلاد المغرب على الثلاثة. والزوراء هو: مكان على السوق، وأمر عثمان بالأذان هناك ليأتي الناس من السوق. وما حكاه المصنف عن هشام لا يعترض عليه بأن سكنى هشام إنما كان بالشام؛ لجواز أن يكون أخره أو قدم المدينة وفعل ذلك. قوله: **(ثُمَّ نَقَلَهُ هِشَامٌ إِلَى الْمَسْجِدِ)** أي: نقل الذي كان على الزوراء إلى المسجد.

فرع:

قال ابن حبيب: وينبغي للإمام أن يوكل وقت النداء من ينهى الناس عن البيع والشراء حينئذ، وأن يقيمهم من الأسواق من تلزمه الجمعة، ومن لا تلزمه للذريعة.

وَتَسْقُطُ بِمَرَضٍ أَوْ تَمْرِيضِ قَرِيبٍ أَوْ لِكَوْنِهِ مُشْرِفاً أَوْ لِدَفْعِ ضَرَرٍ عَنْهُ، أَوْ لِجِنَازَةِ أَخٍ. وَقَالَ ابْنُ حَبِيبٍ: وَلِغُسْلِ مَيِّتٍ عِنْدَهُ، فَإِنْ حَضَرُوهَا وَجَبَتْ ....

قوله: (**بِمَرَضٍ**) أي: يتعذر معه الإتيان، أو لا يقدر إلا بمشقة شديدة. قال شيخنا رحمه الله تعالى: وإن قدر على مركوب بما لا يجحب به فينبغي أن يلزمه كالحج. قوله: (**أَوْ تَمْرِيضِ قَرِيبٍ**) قيد المصنف التمريض بالقريب كابن شاس، قال: وفي معناه الزوجة والمملوك. ونحوه لابن بشير. والذي حكاه الباجي بغير تقييد، ولفظه: قال مالك: أو مريض يخاف عليه الموت. وهو ظاهر، إذا لم يكن له أحد وتكفل به، وقد صرح اللخمي بذلك. قوله: (**أَوْ لِكَوْنِهِ مُشْرِفاً**) أي: على الموت. والضمير في (**كَوْنِهِ**) عائد على القريب، وهذا ليس لأجل التمريض بل لما علم مما يوهم القرابة من شدة المصيبة. على أن كلامه في العتبية يقتضي أن هذا الحكم لا يختص بالقرابة؛ لأنه لما سئل مالك عن الرجل يكون معه صاحبه فيمرض مرضاً شديداً، أيدع الجمعة؟ قال: لا، إلا أن يكون على الموت. وقوله: (**أَوْ لِدَفْعِ ضَرَرٍ عَنْهُ**) **ابن عبد السلام**: أي عن القريب. وقال شيخنا: بل عن المكلف كخوف ظالم يؤذيه في ماله أو نفسه، وهو أولى ويلزم.

ابن عبد السلام: التكرار لأن ما ذكره داخل في التمريض.

قوله: (**أَوْ لِجِنَازَةِ أَخٍ**) لا يريد من القرابة فقط، بل وأخوة الصداقة. ففي العتبية قال مالك في الرجل يهلك يوم الجمعة، فيختلف عليه الرجل من إخوانه: ينظر فيه أمره مما يكون من شأن الميت. قال مالك: لا أرى بذلك بأساً أن يتخلف في أموره، ورآه سهلاً. قال في البيان والمقدمات: ومعناه: إذا لم يكن له من يكفيه أمره، وخاف عليه التغيير.

انتهى. ونص سحنون على أنه يحضر الجمعة إذا لم يخف تغيراً، وهل يسقط الدين حضور الجمعة؟ فلمالك في العتبية: لا أحب أن يترك الجمعة مِن دين عليه يخاف في ذلك غرماءه. قال في البيان: معناه عندي: إذا خشي إن ظفروا به أن يبيعوا عليه ماله بالغاً ما بلغ وينتصفوا منه، ولا يؤذوه، وهو يريد بتغييبه أن يتسع في ماله إلى القدر الذي يجوز تأخيره إليه عند بعض العلماء. وأما إن خشي من أن يسجنه غرماؤه وهو عديم. فقال سحنون: لا عذر له في التخلف. وفيه نظر، وقد تعقبه بعض الشيوخ. وأما إن خشي أن يتعدى عليه الحاكم فيسجنه في غير موضع سجن، أو يضربه، أو يخشى بأن يقتل فله أن يصلي في بيته ظهراً أربعاً ولا يخرج.

فرع:

قال ابن وهب في المبسوط: الذي يأكل الثوم يوم الجمعة - وهو ممن تجب عليه الجمعة - لا أرى أن يشهد [٩٣/ ب] الجمعة في المسجد، ولا في رحابه. نقله الباجي.

وقوله: (**فَإِنْ حَضَرُوهَا وَجَبَتْ**) أي: فإن حضرها من ذكر سقوطها عنهم وجبت عليهم؛ لأن هذه الأوصاف كانت مانعة من الحضور، فإذا حصل الحضور لم يبق مانع، ولا تسقط عن العروس على المشهور، على أن عبد الحق تأول الشاذ، ورأى أنه إنما هو في صلاة الجماعة لا الجمعة، وأنها متفق على وجوبها عليه. وفي الأعمى الذي لا يجد قائداً قولان، أما الواجد فتلزمه اتفاقاً. وفي سقوطها بالمطر الشديد روايتان. قال في المقدمات: وعندي أن ذلك ليس باختلاف قول، وإنما هو على قدر حال المطر. انتهى. واختلف في الأجذم، فقال سحنون: تسقط. وقال ابن حبيب: لا تسقط. والتحقيق: الفرق بين ما تضر رائحته فتسقط وبين ما لا تضر فلا تسقط. واختلف في الخوف على المال. والنظر: التفرقة بين ما يجحف وغيره.

والسَّفَرُ بَعْدَ الزَّوَالِ لا يُسْقِطُ، وفِي جَوَازِهِ وكَرَاهَتِهِ مَا بَيْنَ الْفَجْرِ وبَيْنَهُ قَوْلانِ

حاصله أن السفر على ثلاثة أقسام: يحرم، ولا تسقط الجمعة به، وذلك بعد الزوال لمخاطبته بها، وهذا هو المعروف. وحكى اللخمي قولاً بالكراهة فقط، وأنكره عليه ابن بشير. وانظر على الأول من كان في بلاد الفتن، وحصلت له رفقة في ذلك الوقت، ولا يمكنه السفر دونهم، وانتظار أخرى لا يدري متى يمرون به مما يشق.

خليل: والظاهر الإباحة. ومباح وهو السفر قبل الفجر، ولا خلاف في إباحته، وتختلف فيه بالإباحة والكراهة، وهو ما بين الفجر وبين الزوال، فقيل يباح لعدم الخطاب، وقيل يكره إذ لا ضرورة في تحصيل هذا الخير العظيم. والإباحة لمالك في الواضحة، والكراهة رواية ابن القاسم، وابن وهب، وهو ظاهر المدونة، واختيار ابن الجلاب، وجماعة من أصحابنا، وروي عن ابن عمر.

ويَلْزَمُهُ الرُّجُوعُ إِذَا أَدْرَكَهُ النِّدَاءُ قَبْلَ انْقِضَاءِ ثَلاثَةِ أَمْيَالٍ

أي: إذا فرعنا على الجواز والكراهة. وما ذكره قال الباجي: هو ظاهر المذهب. ابن بشير: وفيه نظر. لأنه قد رفض الإقامة وحصل له حكم السفر نية وفعلاً. انتهى. وينبغي أن يقيد الرجوع بأن يدرك ركعة منها فأكثر، وإلا مضى لعدم الفائدة حينئذ في رجوعه.

والْمُسَافِرُ يَقْدَمُ مُقِيماً كَالْحَاضِرِ، فَإِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى الظُّهْرَ فَثَالِثُهَا لِسَحْنُونٍ: إِنْ صَلاهَا وقَدْ بَقِيَ بَيْنَهُ وبَيْنَهَا ثَلاثَةُ أَمْيَالٍ فَأَقَلُّ لَزِمَتْهُ ....

قوله: (**يَقْدَمُ مُقِيماً**) أي: يدخل وطنه أو غيره ناوياً إقامة أربعة أيام كالحاضر، فتلزمه الجمعة. وإن كان قد صلى الظهر، فثلاثة أقوال: تلزمه لتبين استعجاله؛ وهو قول مالك في الموازية. الثاني: لا تلزمه؛ لأنه فعل ما خوطب به ويؤمر أن يأتي الجمعة، فإن لم يفعل فلا شيء عليه. وعزاه في البيان لابن نافع. والثالث لسحنون، وهو ظاهر المناسبة.

الباجي: وقال أشهب: إن كان قد صلى الظهر في جماعة فالأولى فرضه، وينبغي له أن لا يأتي الجمعة، وإن كان قد صلى الأولى فذاً فله أن يعيدها جماعة، ثم الله أعلم بصلاته. انتهى. واعلم أنه إذا علم أنه يدرك الجمعة ببلده فإنه يؤخر الصلاة اتفاقاً، وإنما هذا الخلاف إذا عجل، والله أعلم.

وَغَيْرُ الْمَعْذُورِ إِنْ صَلَّى الظُّهْرَ مُدْرِكاً لِرَكْعَةٍ لَمْ تُجْزِهِ عَلَى الأَصَحِّ

لم تجزه الظهر؛ لأن الواجب عليه الجمعة ولم يأت بها. والأصح لابن القاسم وأشهب. وقال عبد الملك: زاد أشهب: وسواء صلاها وهو مجمع على ألا يصلي الجمعة أم لا. ومقابله لابن نافع، قال: وكيف يعيد أربعاً، وقد صلى أربعاً. ولأنه قد أتى بالأصل، وهو الظاهر. ومفهوم كلام المصنف أنه لو صلى الظهر وكان لا يدرك منها ركعة لم يعدها، وهو كذلك. قال أشهب: وسواء صلاها والإمام فيها، أو قبل أن يحرم.

ولِلْمَعْذُورِ غَيْرِ الرَّاجِي التَّعْجِيلُ، فَلَوْ زَالَ الْعُذْرُ وَجَبَتْ عَلَى الأَصَحِّ، ومِثْلُهُ الصَّبِيُّ إِذَا بَلَغَ وقَدْ صَلَّى الظُّهْرَ ....

أي: ولمن لم يرج زوال عذره قبل صلاة الناس الجمعة تعجيل الظهر كالمريض والمحبوس والآيس من الماء. ومفهوم كلامه أن الراجي ليس له ذلك، فإن كان على الاستحباب فهو المنصوص، وإن كان على الوجوب فهو خلاف المنصوص. **ابن هارون**: ويمكن إجراؤه على الخلاف في راجي الماء يجب عليه التأخير أو يستحب؟ وأشار إليه **ابن عبد السلام**. وقوله: **(فَلَوْ زَالَ الْعُذْرُ)** يعني: كالعبد يصلي أول الوقت والمريض، ثم يعتق العبد ويصح المريض قبل صلاة الجمعة، وجبت على الأصح لإسفار العاقبة أنه من أهلها. ورأى مقابله أنه أدى ما عليه. **(ومِثْلُهُ الصَّبِيُّ)** أي: في الخلاف. ولا ينبغي أن يختلف في وجوبها في حقه؛ لأن ما أوقعه أولاً نفل، فإذا بلغ خوطب ولم يقع منه أداء الواجب بخلاف غيره، فإنه أوقع واجباً.

ولا يُصَلِّي الظُّهْرَ جَمَاعَةً إلا أَصْحَابُ الْعُذْرِ

في هذه المسألة ثلاثة أقوال: قيل: لا يجوز الجمع مطلقاً. وروي عن ابن القاسم؛ لأنه قال: لا يجوز للمرضى والمحبوسين. قال في البيان: [٩٤/ أ] وهو غير معروف من قوله، وإن جمعوه على هذه الرواية فلا إعادة عليهم. والجواز مطلقاً لابن كنانة، ورواه أشهب عن مالك. والثالث وهو المشهور: إن حصل العذر جمعوا وإلا فلا؛ لئلا يتخلف أهل البدع ثم يجمعون. واختلف إذا جمع من لا عذر له، أو له عذر غير غالب، هل يعيدون أم لا؟ والأظهر عدم الإعادة. قاله في البيان.

ويُسْتَحَبُّ الْغُسْلُ مُتَّصِلاً بِالرَّوَاحِ. قَالَ ابْنُ وَهْبٍ: وغَيْرُ مَوْصُولٍ. ولا يُجْزِئُ قَبْلَ الْفَجْرِ بِخِلافِ الْعِيدَيْنِ....

المشهور أنه سنة. وقيل: مستحب. وحكى اللخمي ثالثاً بالوجوب. ورده ابن بشير بأنه ليس في المذهب، قال: وإنما عول اللخمي على إطلاقات وقعت. وفي كلام المصنف نظر؛ لأنه إن كان الاستحباب راجعاً إلى نفس الغسل فهو خلاف المشهور، وإن كان راجعاً إلى وصله فكذلك؛ لأنهم نصوا على أن من فرق بين الغسل والمضي تفريقاً كثيراً كالغداء أنه بمنزلة من لم يغتسل.

ابن يونس: ولعل قول ابن وهب بالإجزاء إذا اغتسل في الفجر محمول على أنه راح حينئذ. وقد اختلف هل يجزئه غسله وإن راح حينئذ أو لا يجزئه ويعيده. انتهى.

الباجي: ويلزم الغسل من تلزمه الجمعة، وكذلك من لا تجب عليه من مسافر، أو عبد، أو امرأة إذا نوى الجمعة. هذا هو المشهور. وفي المختصر عن مالك في ذلك تفصيل؛ لأنه قال: إنما يلزم الغسل من يأتيها لفضل الجمعة كالمرأة والعبد والمقيم وكذلك المسافر يأتيها للفضل، فإن لم يأتها المسافر للفضل وإنما شهدها للصلاة أو لغير ذلك فلا غسل عليه، والأول أبين.

وَيَتَجَمَّلُ بِالثِّيَابِ وَالطِّيبِ

لما في الموطأ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**ما على أحدكم لو اتخذ ثوبين لجمعته سوى ثوبي مهنته**». وفي حديث آخر: «**من كان عنده طيب فلا يضره أن يمس منه**».

ابن حبيب: ويستحب له أن يتفقد فطرة جسده من قص شاربه، وأظفاره، ونتف إبطه، وسواكه، واستحداده إن احتيج إليه. **الباجي**: لأن ذلك كله من التجمل المشروع.

وَيُسْتَحَبُّ فِي الأُولَى الْجُمُعَةِ، وَفِي الثَّانِيَةِ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ أَوْ سَبِّحْ أَوِ الْمُنَافِقُونَ ....

لم يتردد مالك في استحباب الجمعة في الأولى لمواظبته عليه الصلاة والسلام عليها في الغالب. وفي الصحيح أيضاً أنه عليه الصلاة والسلام قرأ بسبح، وهل أتاك حديث الغاشية. وقيل لمالك: أقراءة سورة الجمعة سنة؟ قال: لا أدري ما سنة، لكن من أدركنا كان يقرأ بها، وكذلك من فاتته الأولى يقرأ بها. وظاهر قوله: (**هَلْ أَتَاكَ، أَوْ سَبِّحْ**) للتخيير. وكذلك قال من يوثق به في النقل كابن عبد البر وغيره. ولفظ ابن عبد البر في كافيه: ويقرأ في الثانية بسبح اسم ربك الأعلى، وهل أتاك حديث الغاشية، أو إذا جاءك المنافقون كل ذلك مستحب حسن. انتهى. وقال الباجي: لا خلاف أن الركعة الثانية لا تختص بسبح ولا بهل أتاك. قال: ولا تختص عندنا بالمنافقين خلافاً للشافعي. قال المازري: قال مالك في المجموعة: كان من أدركنا يقرأ في الأولى بالجمعة، وفي الثانية بالأعلى - وفي رواية أشهب بالغاشية - وذلك أحب إليهم، وهم يقرؤون اليوم بالتي تلي سورة الجمعة. وفي مختصر ابن شعبان: رأيت الأئمة عندنا يقرؤون بسبح مع سورة الجمعة. وقال أبو مصعب عنه: يقرأ بها. فهذه ثلاث روايات يشير بها إلى سورة معينة في الثانية. والذي حكى بعض أصحابنا أنها لا تختص بإحدى السورتين المشار إليهما بسبح والغاشية، ولا بغيرهما من السور. انتهى.

وَأَوَّلُ وَقْتِهَا كَالظُّهْرِ، وَآخِرُ وَقْتِهَا آخِرُهُ الْمُخْتَارُ. وَقِيلَ: مَا لَمْ تَصْفَرَّ. وَقِيلَ: الضَّرُورِيُّ عَلَى الْقَوْلَيْنِ. وَقِيلَ: مَا لَمْ تَغْرُبْ، وَذَلِكَ بَعْدَ قَدْرِ الْخُطْبَةِ ....

نبه بقوله: (**وَأَوَّلُ وَقْتِهَا كَالظُّهْرِ**) على خلاف أحمد في إجازتها قبل الزوال. ولا يجوز عندنا أن يخطب قبل الزوال ويصلي بعده، وإن فعل فهو كمن لم يصل. ونقل بعض من صنف في الخلاف عن مالك إجازة ذلك، ووهمه المازري. وما صدر به المصنف من أن آخر وقتها آخر وقت الظهر المختار معزو في البيان والتنبيهات للأبهري. وكذلك ذكر صاحب الإشراف عنه أنه قال: إن صلى ركعة بسجدتيها قبل دخول وقت العصر أتمها جمعة، وإن صلى دون ذلك بنى وأتمها ظهراً. ونقل عنه قولاً ثانياً أنه يصليها ما لم يخرج وقت الظهر الضروري، فيبقى قدر أربع ركعات إلى مغيب الشمس، فإن بقي من النهار قدر ما يخطب فيه ثم يصلي ركعتين ثم تبقى أربع ركعات للعصر أقيمت الجمعة.

وحكى ابن شاس عنه: يراعى ثلاث ركعات قبل الغروب، [٩٤/ ب] ركعتان للجمعة وركعة يدرك بها العصر. قال بعض المتقدمين: يريد بعد قدر الخطبة. والقول بأن وقتها ما لم تصفر لأصبغ، ولا وجه له، وقد أنكره سحنون.

وقوله: (**عَلَى الْقَوْلَيْنِ**) **ابن عبد السلام**: أي: هل يختص العصر بقدرها من آخر الوقت فيشترط في إدراك الجمعة بقاء ست ركعات، أو لا يختص؟ فيدرك بإبقاء ثلاث ركعات. وفيه بعد؛ لأن المصنف لم يقدم في الاختصاص قولين صريحين، لكنه هو الموافق لكلام اللخمي؛ فإنه قال: وقال سحنون: يصلي الجمعة ما لم يبق للغروب بعد الجمعة إلا أربع ركعات للعصر. وقال ابن القاسم في المدونة: يصليها ما لم تغرب الشمس إذا أدرك من العصر ركعة قبل الغروب. انتهى.

خليل: وانظر قوله في المدونة، فإنه إنما يأتي على أن العصر لا تختص من آخر الوقت بمقدار فعلها، والمعروف من المذهب خلافه. وقال ابن راشد: يعني القولين المتقدمين في

الإدراك، هل يعتبر في إدراك العصر بعد فراغه من الصلاة إدراك ركعة بسجدتيها، أو يكتفى بإدراك الركوع؟ وقال شيخنا رحمه الله تعالى: يحتمل أن يريد القولين المتقدمين في المشتركتين، هل يدركان بزيادة ركعة على مقدار الأولى، أو على مقدار الثانية؟ والقول بأنها تصلى ما لم تغرب رواه مطرف عن مالك في الواضحة، ومعناه أنه تصلى الجمعة قبل الغروب، وإن لم يدرك من العصر ركعة قبله، ويصلي العصر بعد الغروب. ويقع في بعض النسخ عوض وقيل: ما لم تغرب؛ والمشهور ما لم تغرب. وفيه نظر؛ لأن المصنف صدر كلامه أولاً بأن آخر وقتها آخر وقت الظهر المختار، ثم عطف عليه بقيل، فيؤخذ منه أن الأول هو المشهور، فكيف يشهر غيره؟ ولأنه مخالف لمذهب المدونة على ما قاله اللخمي؛ لأنه اشترط في المدونة بقاء ركعة للعصر، ولم يشترط ذلك المصنف. نعم ذكر في التنبيهات عن المدونة ما يوافقه، ولفظه: وقوله في الإمام يؤخر الجمعة. قال: يصلي بهم ما لم تغرب الشمس، وإن كان لا يدرك العصر إلا بعد الغروب، وهذا بيِّن؛ لأن النهار كله إلى آخره وقتها. وكذلك رواية ابن عتاب وهو مثل قول مطرف، عنه أيضاً. وفي رواية غير ابن عتاب: وإن لم يدرك بعض العصر إلا بعد الغروب. وكذلك في أصل ابن المرابط، وهذه الرواية أصح وأشبه برواية ابن القاسم عن مالك. انتهى.

فَلَوْ شَرَعَ فَخَرَجَ وَقْتُهَا أَتَمَّهَا. وَقِيلَ: إِنْ كَانَ بَعْدَ تَمَامِ رَكْعَةٍ، وَإِلا أَتَمَّهَا ظُهْراً

يعني: أن المشهور إتمامها جمعة ولو بمجرد الإحرام وهو غير صحيح، إذ لا يمكن أن تدرك صلاة بأقل من ركعة، والجمعة لا تقضى خارج الوقت، وهذا متفق عليه، أما من أدرك منها ركعة قبل الغروب فاختلف المذهب فيما يأتي به خارج الوقت، هل هو أداء أو قضاء؟ فيمكن أن يقال على الأداء أنه يتمها جمعة، وعلى القضاء إما أن يتمها ظهراً، وإما أن يقطع، كذا قال ابن عبد السلام.

خليل: وقد يقال أنه يتمها جمعة ولو بنينا على القضاء لأنها تبع لركعة الأداء، وإنما الممتنع أن تكون الجمعة كلها قضاء.

فائدة:

كره مالك ترك العمل يوم الجمعة. قال المازري: وكان بعض أصحابنا يكرهه.

أصبغ: من ترك من النساء العمل يوم الجمعة استراحة فلا بأس به، ومن ترك منهن استناناً فلا خير فيه. ووجه الكراهة بيِّن لئلا يوافق أهل الكتاب.

صَلاةُ الْخَوْفِ نَوْعَانِ: أَحَدُهُمَا: عِنْدَ الْمُنَاجَزَةِ والالْتِحَامِ، فَتُؤَخَّرُ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ، ثُمَّ يُصَلُّونَ إِيمَاءً لِلْقِبْلَةِ وغَيْرِهَا مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفِ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ ....

إنما أخرت إلى آخر الوقت رجاء أن يذهب عنهم الخوف فيصلوا صلاة الأمن. ولا يقال يلزم ذلك في النوع الآخر؛ لأن المخالفة في النوع الأول أكثر، وما ذكره من التأخير إلى آخر الوقت نقله في النوادر عن ابن حبيب وابن المواز، ولفظه: وإذا كانوا في القتال فليؤخروا إلى آخر الوقت، ثم يصلوا حينئذ على خيولهم ويومئوا، وإذا احتاجوا إلى الكلام لم يقطع صلاتهم.

خليل: والظاهر أن المراد آخر الوقت الاختياري لوجهين: **أحدهما**: القياس على راجي الماء في باب التيمم، والجامع رجاء كل منهما إيقاع الصلاة على الوجه الجائز. **الثاني**: أن مالكاً نص على أنهم إذا أمنوا بعد فعل هذه الصلاة في الوقت أنهم لا يعيدون. ولو كان المراد تأخيرها إلى وقت الضرورة لم يتأت هذا. فإن قيل: في هذا الثاني نظر؛ لاحتمال ألا يوافق مالكاً على التأخير بالكلية. قيل: الأصل الوفاق، وهذا إن كانوا في نفس القتال أو مطلوبين، وإن كانوا طالبين فقال ابن عبد الحكم: لا يصلون إلا في الأرض صلاة أمن. وقال ابن حبيب: هم في سعة من ذلك، وإن كانوا طالبين لأن أمرهم [٩٥/ أ] إلى الآن مع عدوهم لم ينقض، ولم يأمنوا رجوعهم.

الثَّانِي: عِنْدَ الْخَوْفِ مِنْ مَعَرَّةٍ لَوْ صَلَّوْا بِأَجْمَعِهِمْ

أي: النوع الثاني: أن يحضر وقت الصلاة، والناس منتظرون لحرب عدوهم. ولو صلوا بأجمعهم لخافوا معرته؛ أي: العدو.

والْحَضَرُ كَالسَّفَرِ عَلَى الأَشْهَرِ

هذا خاص بالنوع الثاني، وأما الأول فلا يختلف حكم من حضر من سفر. قاله ابن بشير وغيره. ومقابل الأشهر لابن الماجشون: لا تقام في الحضر. قال في المبسوط: وإنما تأولها أهل العلم في السفر؛ لأنه عليه الصلاة والسلام إنما صلاها كذلك في السفر. وعلى الأشهر فالجمعة كغيرها، وتقدير كلامه: والخوف في الحضر كالخوف في السفر.

وكَذَلِكَ فِي كُلِّ خَوْفٍ وفِي كُلِّ قِتَالٍ جَائِزٍ كَالْقِتَالِ عَلَى الْمَالِ، والْهَزِيمَةِ الْمُبَاحَةِ، وخَوْفِ اللُّصُوصِ والسِّبَاعِ. والظَّنُّ كَالْعِلْمِ ....

يريد في النوعين، وقيد الهزيمة بالمباحة احترازاً من الممنوعة، فإنهم لا يباح لهم حينئذ أن يصلوا صلاة الخوف؛ لأن العاصي لا تباح له الرخص. وقاله ابن عبد البر في كافيه.

وقوله: (**والظَّنُّ كَالْعِلْمِ**) أي: في جواز الجمع؛ لأن الظن في الشرعيات معمول به.

فَيَقْسِمُهُمُ الإِمَامُ، ويُصَلِّي بِأَذَانٍ وإِقَامَةٍ، ثُمَّ يُصَلِّي بِالأُولَى رَكْعَةً أَوْ رَكْعَتَيْنِ إِنْ كَانَتْ أَكْثَرَ. قَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: ثُمَّ يَقُومُ سَاكِتاً أَوْ دَاعِياً، ورَوَى ابْنُ وَهْبٍ: يُشِيرُ وهُوَ جَالِسٌ فَيُتِمُّ الْمَأْمُومُونَ، وأَمَّا فِي الثَّانِيَةِ فَلَهُ أَيْضاً أَنْ يَقْرَأَ بِمَا يُدْرِكُ فِيهِ، ويُتِمُّ الْحَضَرِيُّ فِيهَا ثَلاثاً، وفِي سَلامِ الإِمَامِ - وإِلَيْهِ رَجَعَ - أَوْ إِشَارَتِهِ لِتَتِمَّ الثَّانِيَةُ فَيُسَلِّمَ بِهِمْ قَوْلانِ ....

يعني: يقسمهم الإمام طائفتين ويصلي بأذان وإقامة. قال في الجواهر: ويعلم أصحابه بما يفعلون، فيصلي بالطائفة الأولى ركعة إن كانت ثنائية، أو ركعتين إن كانت أكثر؛ أي: ثلاثية أو رباعية، ثم تتم صلاتها، وينتظر الإمام الطائفة الثانية حتى تفرغ الأولى. والمشهور قول ابن القاسم أنه ينتظرهم قائماً. وقوله: (**سَاكِتاً أَوْ دَاعِياً**) أي: ولا يقرأ في ثلاثية أو رباعية لكونه لا يقرأ بغير أم القرآن، فقد يفرغ من قراءتها قبل أن تأتي الثانية. ولا

يتعين الدعاء بل وكذلك التسبيح والتهليل، وبذلك صرح ابن بشير. والشاذ قول ابن وهب أنه ينتظرهم جالساً ويشتغل بالذكر.

وقد تقدم الخلاف، هل الجلوس الأول محل للدعاء؟ ولا يبعد أن يتفق هنا على جوازه. وقوله: (**وأما في الثنائية فله أن يقرأ**) أي: لأنه يقرأ بغير الفاتحة. وحاصله أنه مخير في الثنائية في ثلاثة أمور. وفي غيرها بين أمرين. وكذلك قال ابن يونس والباجي. ونقل اللخمي في قراءته إذا قام إلى الثانية قولين، ونسب القول بعدم القراءة لابن سحنون. وكذلك حكى ابن بشير في قراءته إذا قام إلى الثالثة في الحضر أو في المغرب قولين. وقول ابن وهب إنما هو في الثلاثية والرباعية، وأما في الثنائية فيقوم بلا خلاف. قاله صاحب الإكمال وابن بشير؛ لأنه ليس بمحل جلوس، وهو مقتضى كلام غيره. وكلام المصنف يوهم أن الخلاف مطلقاً، وليس كذلك. وعكس ابن بزيزة هذا فقال: إن كان موضع جلوس فلا خلاف أنه ينتظرهم جالساً، وإن لم يكن موضع جلوس فهل ينتظرهم جالساً أو قائماً؟ قولان في المذهب. انتهى.

قوله: (**ويُتِمُّ الْحَضَرِيُّ فِيهَا ثَلاثاً**) أي: إذا صلى الحضري خلف مسافر إما مع الطائفة الأولى أو مع الثانية فإنه يتم لنفسه ثلاثاً.

وقوله: (**وفِي سَلامِ الإِمَامِ...**) إلى آخره؛ يعني أنه اختلف إذا فرغ الإمام من صلاته هل يسلم ثم تقوم الطائفة الثانية، أو لا يسلم؟ ويشير إليهم ليكملوا، ثم يسلم بهم ليكون السلام مع الثانية كما كان الإحرام مع الأولى. والمشهور الأول. واعلم أن إيقاع الصلاة على هذه الصورة رخصة، نص عليه ابن المواز، قال: ولو صلوا أفذاذاً، أو بعضهم بإمام وبعضهم فذاً أجزأت. **اللخمي**: ومقتضاه جواز طائفتين بإمامين. ورده المازري بأن إمامة إمامين أثقل من تأخير بعض الناس من الصلاة.

وقَالَ أَشْهَبُ: فَيَنْصَرِفُونَ قَبْلَ الإِكْمَالِ وِجَاهَ الْعَدُوِّ، فَإِذَا سَلَّمَ أَتَمَّتِ الثَّانِيَةُ صَلاتَهَا وقَامَتْ وِجَاهَهُ ثُمَّ جَاءَتِ الأُولَى فَقَضَتْ. وعَنْهُ: فَإِذَا سَلَّمَ قَضَوْا جَمِيعاً

أي: وقال أشهب: تنصرف الأولى قبل الإكمال لصلاتها، وتأتي الثانية فيصلي بها ما بقي من الصلاة. (**فَإِذَا سَلَّمَ أَتَمَّتِ**) أي: قضت ما بقي عليها من الصلاة، وراحت لموضع الأولى، ثم جاءت الأولى.

خليل: يريد: إن لم يمكنهم الإتمام بموضعهم، وإلا أتموا فيه. إذ لا معنى لإتيانهم إليه إلا زيادة المشي، وهذا من أشهب طلباً لاتصال [٩٥/ ب] صلاة الإمام، وعنه: فإذا سلم الإمام قام وجاه العدو وحده وصار فئة لهما وكملت الطائفتين حينئذ. وفي الأخير بعدٌ؛ إذ من المعلوم أن تغيير هذه الصلاة إنما كان خوفاً من معرة العدو، والإمام إذا قام وحده فلا يغني شيئاً. وعندنا قول بالفرق بين أن يكون العدو في جهة القبلة أو لا؟ فإن لم يكن فكالمشهور، وإن كانوا في جهتها فيصفهم الإمام صفين فيصلي بهم جميعاً، ويحرسهم الثاني إذا سجدوا فقط، ثم يسجدون ويتبعونه، ويسلم بهم كلهم. واقتصر عليه صاحب الكافي. والوجاه - بضم الواو، وكسرها معاً، وآخره هاء - ومعناه: المقابلة. قاله في التنبيهات.

ولَوْ جَهِلَ فَصَلَّى فِي الثُّلاثِيَّةِ أَوِ الرُّبَاعِيَّةِ بِكُلِّ طَائِفَةٍ رَكْعَةً فَصَلاةُ الأُولَى والثَّالِثَةِ فِي الرُّبَاعِيَّةِ بَاطِلَةٌ، وأَمَّا غَيْرُهُمَا فَصَحِيحَةٌ عَلَى الأَصَحِّ

أي: وإن جهل وخالف الصفة المشروعة فصلى في المغرب أو في الرباعية في الحضر بكل طائفة ركعة، فصلاة الأولى والثالثة في الرباعية باطلة؛ لانفصالهما عن الإمام في غير محله. قوله: (**وأَمَّا غَيْرُهُمَا**) أي: الطائفة الثانية في الثلاثية، والطائفة الثانية في الرباعية، والطائفة الرابعة في الرباعية فصحيحة على الأصح؛ لأنهم كالمسبوقين. قاله مطرف، وابن الماجشون، وأصبغ، وابن حبيب. وقال سحنون: تبطل في حقهم.

ابن يونس: لأنهم خالفوا سنتهم، ووقف الإمام في غير موضع قيام. وهو الصواب. انتهى. وما صور ابن يونس أظهر مما صححه المصنف، والله أعلم.

فَيَجْتَمِعُ الْقَضَاءُ والْبِنَاءُ، فَيَبْدَأُ ابْنُ الْقَاسِمِ بِالْبِنَاءِ وسَحْنُونٌ بِالْقَضَاءِ

أي: على الأصح. فيجتمع البناء والقضاء في حق الثانية، فيجيء القولان في البداية. وأما الأولى فبناء فقط، وأما الثالثة في الثانية والرباعية فقضاء فقط.

صَلاةُ الْعِيدَيْنِ سُنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ، ويُؤْمَرُ بِهَا مَنْ تَلْزَمُهُ الْجُمُعَةُ

سنية العيدين. **ابن عبد السلام**: هو المشهور لحديث الأعرابي: **هل عليَّ غيرها؟ فقال: «لا»**. واختار بعض الأندلسيين الوجوب على الكفاية.

وفِي غَيْرِهِمْ قَوْلانِ

أي: من العبيد والمسافرين والنساء فالأمر لقوة إظهار الشريعة؛ وهو قول ابن حبيب ونفيه قياساً على الجمعة؛ وهو المشهور.

وعَلَى نَفْيِ الأَمْرِ. ثَالِثُهَا: تُكْرَهُ فَذّاً لا جَمَاعَةً

تصور الثلاثة واضح؛ حكاها اللخمي وابن شاس، والمشهور الجواز من غير كراهة. وقد نص في المدونة على استحباب صلاة النساء للعيدين أفذاذاً إذا لم يشهدن العيد. وأنكر صاحب التنبيهات على اللخمي القول الثالث، وقال: لا يوجد هكذا، والمتوجه ضده. كما منع في المدونة أن يؤم من النساء فيه أحداً، وجوز ذلك لهن أفذاذاً، قال: وما أراه إلا وهماً وتغييراً من النَقَلَة عنه، وقلباً للكلام بدليل قوله لما حكى رواية ابن شعبان والمبسوط بمنع في هذين القولين أن يتطوعوا بها جماعة. وإن كان المازري قد حكى عنه نص ما حكيناه عنه. انتهى.

وهِيَ رَكْعَتَانِ بِلا أَذَانٍ ولا إِقَامَةٍ، يُكَبِّرُ فِي الأُولَى سَبْعاً بِالإِحْرَامِ وفِي الثَّانِيَةِ خَمْساً غَيْرَ تَكْبِيرَةِ الْقِيَامِ .....

لما في الصحيحين عن جابر قال: شهدت العيدين مع النبي صلى الله عليه وسلم فصلى بغير أذان ولا إقامة. ومذهبنا لا ينادى الصلاةُ جامعة. وقوله: (**يُكَبِّرُ فِي الأُولَى...**) إلخ ظاهر التصور، ودليله ما رواه مالك وغيره، واتصل به العمل وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم كبر في الأولى سبعاً قبل القراءة، وفي الثانية خمساً قبل القراءة، وأهل المذهب فهموه على أن التكبير المذكور في الأولى هو جميع ما يفعل فيها، والشافعية فهموا أن الراوي قصد بيان ما اختصت به هذه العبادة، فيقولون أن السبع غير تكبيرة الإحرام.

أشهب: فإن كبر الإمام في الأولى أكثر من سبع، وفي الثانية أكثر من خمس، فلا يتبع.

ويَتَرَبَّصُ بَيْنَهُمَا بِقَدْرِ تَكْبِيرِ مَنْ خَلْفَهُ مِنْ غَيْرِ قَوْلٍ

نبه فيه على خلاف الشافعية في قوله: يحمد الله، ويهلله، ويكبره.

فرع:

ومن لم يسمع تكبيرة الإمام تحرى التكبير، وكبر؛ قاله ابن حبيب.

ويَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي الأُولَى خَاصَّةً، ورَوَى مُطَرِّفٌ فِي الْجَمِيعِ

الأول هو المشهور، وتصور رواية مطرف واضح. وروي عن مالك في المجموعة: ليس رفع اليدين مع كل تكبيرة سنة، ولا بأس على من فعله. والخلاف كالخلاف في صلاة الجنائز.

ويَتَدَارَكُهُ قَبْلَ الرُّكُوعِ، ويُعِيدُ الْقِرَاءَةَ عَلَى الأَصَحِّ

أي: إذا نسي التكبير وقرأ، ثم ذكر قبل الركوع فإنه يرجع فيكبر؛ لأن محله القيام وهو باق. واختلف إذا أعاد التكبير هل يعيد القراءة، أو لا؟ والقياس إعادتها؛ [٩٦/ أ] وهو قول مالك، قال: ويسجد بعد السلام. ومن قال: لا يعيدها، راعى خلاف من أجاز ذلك ابتداءً.

وَيَسْجُدُ بَعْدَ السَّلامِ

هو المشهور. وحكى المازري واللخمي قولاً بعدم السجود.

خليل: انظر على المشهور ما الفرق بين هذه المسألة وبين من زاد السورة في الثالثة والرابعة؟ وقد يفرق بأن زيادة السورة في الثالثة والرابعة غير متفق عليها. فقد استحبها بعض الأشياخ في الركعتين الأخيرتين، فلذلك لم تكن الزيادة موجبة للسجود فيها لكونها زيادة لم يتفق عليها. واختلف فيمن قدم السورة على الفاتحة ثم أعادها، ففي النكت: الذي تقتضيه المدونة أن يسجد بعد السلام كمسألة من قدم القراءة على التكبير في العيدين. ولمالك في المجموعة: لا سجود عليه.

ولا يَتَدَارَكُهُ بَعْدَهُ، فَإِنْ ذَكَرَ وهُوَ رَاكِعٌ فقَوْلانِ

يعني: ولا يتدارك التكبير إذا نسيه ثم ذكر بعد رفع رأسه من الركوع. واختلف إذا ذكر وهو راكع، وأجراه بعضهم على الخلاف في عقد الركعة. وقال أكثر الشيوخ: بل ابن القاسم يوافق أشهب هنا. وفي مسائل أخر، وقد تقدم التنبيه عليها.

فرع:

وإذا أمرناه بالتمادي فإنه يسجد للتكبير قبل السلام؛ قاله في المدونة. زاد اللخمي عن مالك: إلا أن يكون مأموماً فلا سجود عليه؛ لأن الإمام يحمل ذلك عنه.

والْمَسْبُوقُ بِالتَّكْبِيرِ قَبْلَ الرُّكُوعِ يُكَبِّرُهَا خِلافاً لابْنِ وَهْبٍ

يعني: إذا جاء مسبوق فوجد الإمام في القراءة فأحرم فهل يكبر أو يسكت؟ فرأى ابن وهب أن التكبير والحالة هذه كالقضاء في حكم الإمام. ورأى في المشهور أن ذلك ليس بقضاء لخفة الأمر، إذ ليس كحال الصلاة. والعامل في (**قَبْلَ**) محذوف؛ أي: يدرك الإمام قبل الركوع. وقوله: (**يُكَبِّرُهَا**) يظهر أنه أراد جميع التكبير، والظاهر أنه إن سبق

ببعض التكبير أن الخلاف باق. وفي مختصر ابن شعبان: وروى ابن القاسم، وابن كنانة، ومطرف، وابن نافع عن مالك فيمن أدرك الإمام في بعض تكبيرات العيد أنه يكبر ويدخل معه، فإذا فرغ الإمام من التكبير، وأخذ في القراءة أتم هو ما بقي عليه والإمام يقرأ. أما إن وجده في الركوع فقال ابن القاسم: يدخل معه بتكبيرة الإحرام، ولا شيء عليه.

ثُمَّ إِنْ كَانَتِ الثَّانِيَةُ فَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: يُكَبِّرُ خَمْساً، وَيَقْضِي رَكْعَةً بِسَبْعٍ. وَقَالَ ابْنُ حَبِيبٍ: يُكَبِّرُ سِتّاً، وَيَقْضِي رَكْعَةً بِسِتٍّ وَالسَّابِعَةُ تَقَدَّمَتْ لِلإِحْرَامِ

يعني: وإن كانت الركعة التي سبق بها المأموم هي الثانية على الشرط المتقدم؛ أي: أدركه قبل الركوع. وبنينا على المشهور لا على قول ابن وهب، فقال ابن القاسم: يكبر خمساً ويقضي الركعة الأولى بسبع تكبيرات تباعاً. أي: يعد فيها تكبيرة القيام. وعبارة ابن شاس: وإن وجده في الثانية فليقضِ ركعة يكبر فيها سبعاً بتكبيرة القيام. وكذلك صرح به صاحب البيان، قال: وهو خلاف أصله في الصلاة الأولى من المدونة فيمن جلس مع الإمام في غير موضع جلوس له أنه يقوم بلا تكبير، ومثل قوله فيمن أدرك الإمام جالساً في آخر صلاته أنه يقوم بتكبير. قال: وقد ذهب بعض الناس إلى أن قوله فيمن أدرك الإمام جالساً في آخر صلاته يقوم بتكبير بخلاف أصله في تفرقته بين أن يجلس مع الإمام في موضع جلوس أو لا؟ لكنه استحب لما كان في أول صلاته أن تتصل قراءته بتكبير، وهذا ضعيف؛ لقوله فيمن أدرك الإمام جالساً في صلاة العيدين أنه يكبر سبعاً؛ لأن الواحدة من السبع هي للقيام، وقد كان معه من التكبير ما تتصل به قراءته. انتهى. (**وَقَالَ ابْنُ حَبِيبٍ: يُكَبِّرُ سِتّاً**) أي: ولا يكبر للقيام؛ لجلوسه في غير محل جلوس. وهو الأظهر، والله أعلم.

وَبَعْدَ رُكُوعِهِ يَقْضِي الأُولَى بِسِتٍّ عَلَى الأَظْهَرِ

يعني: وإن أدركه بعد ركوع الركعة الثانية يقضي الأولى بست على الأظهر؛ أي: على مذهب المدونة. وقد تقدم قوله في البيان أن المراد ست خلاف تكبيرة الرفع؛ وكذلك قال

ابن راشد. وعلى هذا فالمعارضة التي تذكر هنا بين هذه المسألة وبين مدرك التشهد ليست صحيحة؛ لأن ابن القاسم سوى بينهما في القيام بتكبير. وفهم عبد الحق المدونة على أنه يكبر ستاً فقط. وذلك لأنه قال في التهذيب: ومن أدرك الجلوس كبر وجلس، ثم يقضي بعد سلام الإمام الصلاة. فتعقب عبد الحق عليه ذلك وقال: نقص أبو سعيد من هذه المسألة ما الذي يقضي. ونص لفظها في الأم: وإذا قضى الإمام صلاته قام فكبر ما بقي عليه من التكبير، ثم صلى ما بقي عليه كما صلى الإمام. وقوله في الأمهات: ما بقي عليه من التكبير يدل على أنه يكبر ستاً، ويعتد بالتكبيرة التي كبر قبل جلوسه. واعلم أن في غير المدونة فيها خلاف، هل يكبر ستاً، أو يكبر سبعاً؟ وهو شيء محتمل، ألا ترى أنه في الفرائض [٩٦/ ب] إذا أدرك مع الإمام الجلوس فكبر ثم جلس ثم قام، فقد قال: إنه يكبر. فقد يقول قائل كما جعله هنا يكبر، وقد كبر ثم جلس، فكذلك في صلاة العيدين يكبر إذا قام، ولا يعتد بما كبر، فيكون تكبيره سبعاً، وقد ذكرنا أنه قد قيل ذلك، ولكن قوله في الأمهات: ما بقي قد بان أنه يكبر ستاً ويعتد بتلك التكبيرة التي كان كبر. ولعل الفرق بين هذه وبين ما وقع له في صلاة الفريضة أنه في الفريضة إذا سلم الإمام قام هو مبتدئاً للقيام. ولا بد لمن يبدأ القيام في الصلاة من التكبير، فاستحب ذلك لهذا. وأما في صلاة العيدين فهو إن اعتد بالتكبيرة المتقدمة فإنه يكبر أيضاً فما خلا مبتدئاً قيامه من تكبير فافترقا. انتهى كلام عبد الحق. فعلى هذا فيكون الأظهر ومقابله تأويلين على المدونة. وتأول اللخمي على المدونة ما قال عبد الحق؛ لأنه قال: إن وجده جالساً أحرم وجلس، ثم إذا سلم الإمام قام فصلى ركعتين، يكبر في الأولى سبعاً، وفي الثانية خمساً. وقال أيضاً: يكبر في الأولى ستاً مثل قوله في المدونة. انتهى. وقد ذكر في التنبيهات أن ابن وضاح روى في كتاب الحج من المدونة أنه يكبر سبعاً، وأن غيره روى ستاً، وذكر أن قول ابن القاسم في العتبية اختلف على هذين القولين.

وقِرَاءَتُهَا بِسَبِّحْ والشَّمْسِ جَهْراً. ابْنُ حَبِيبٍ: بِقَافْ واقْتَرَبَتْ

الأحسن أن يقول: ونحوها كما قال في المدونة، ووقع في بعض النسخ وقراءتها بكالشمس وسبح، وهي أحسن. وفي مسلم، وأبي داود، والترمذي، وصححه النسائي أن النبي صلى الله عليه وسلم: **كان يقرأ في العيدين ويوم الجمعة بسبح وهل أتاك حديث الغاشية**. وكقول ابن حبيب ورد حديث في مسلم، وأبي داود، والترمذي وصححه.

ثُمَّ يَخْطُبُ بَعْدَهَا كَخُطْبَتَيِ الْجُمُعَةِ مِنْ جُلُوسَيْنِ وغَيْرِهِمَا

ما ذكره من الجلوسين هو المشهور. وفي المبسوط: لا يجلس في أولها. ووجهه أن الجلوس الأول في الجمعة إنما هو للأذان ولا أذان هنا.

ويَسْتَفْتِحُ بِسَبْعِ تَكْبِيرَاتٍ تِبَاعاً ثُمَّ يُكَبِّرُ ثَلاثاً فِي أَضْعَافِهَا، ولَمْ يَحُدَّهُ مَالِكٌ. وفِي تَكْبِيرِ الْحَاضِرِينَ بِتَكْبِيرِهِ قَوْلانِ ....

الأول: من كلام المصنف لابن حبيب وغيره أنه يستفتح كلاً من الخطبتين بسبع، ثم يفصل بثلاث ثلاث. وقوله: **(ولَمْ يَحُدَّهُ مَالِكٌ)** أي: لم يحد الابتداء بالسبع، والفصل بالثلاث؛ وهو قوله في المبسوط. ونقل عن ابن القاسم. وعلى هذا فالذي قدمه خلاف قول مالك وابن القاسم، ويحتمل أن يريد: لم يحد كم يفعل مرة. وهو ظاهر التهذيب، فإنه قال: يكبر الإمام في العيدين، ثم في حال خطبته ولا حد في ذلك. فعلى الوجه الأول يكون كلامه كله مسألة واحدة، وعلى الثاني يكون مسألتين، والله أعلم. والمشهور أن الحاضرين يكبرون بتكبيره، والقول بأنهم لا يكبرون معه للمغيرة.

فرع:

قال مالك في المجموعة: وينصت للخطبة ويستقبل، وليس من تكلم في ذلك كمن تكلم في الجمعة، وإذا أحدث في الخطبة أو في خطبة الاستسقاء تمادى؛ لأنه بعد الصلاة.

وَلَوْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ أَعَادَهَا اسْتِحْبَاباً

قال أشهب: فإن لم يفعل فقد أساء وتجزئه.

والصَّحْرَاءُ أَفْضَلُ مِنَ الْمَسْجِدِ إلا بِمَكَّةَ

لأن إيقاعها في الصحراء هو آخر الأمور منه عليه الصلاة والسلام، فمنهم من رأى ذلك نسخاً، ومنهم من قال: إنما ذلك لضيق مسجد المدينة حين كثر الصحابة. وهو ظاهر، لولا ما علم أن المقصود بها إظهار الشعائر، وذلك يناسب إيقاعها في الصحراء.

خليل: انظر قولهم هنا أنهم لا يخرجون من مكة، وتعليلهم ذلك بأمرين: زيادة الفضل، والقطع بجهة القبلة. وقد ثبت إلغاؤهما معاً، واللازم أحد أمرين، إما أن يخرجوا من مكة أيضاً، وإما أن يصلوا بمسجد المدينة.

ولا يَنْتَقِلُ فِيهَا فِي الصَّحْرَاءِ، وأَمَّا فِي الْمَسْجِدِ فَثَلاثَةٌ لابْنِ الْقَاسِمِ وابْنِ حَبِيبٍ وأَشْهَبَ: ثَالِثُهَا: يَنْتَفِلُ بَعْدَهَا ....

أي: لا يتنفل الإمام والمأموم في الصحراء لا قبلها ولا بعدها. قال ابن شهاب: لم يبلغني أن أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفطر ويوم النحر تنفل قبلها ولا بعدها، وهذا هو المعروف. وفي كتاب ابن شعبان ومختصر ابن عبد الحكم: لابن وهب إجازة النفل بعد الصلاة في المصلى. حكاه في التنبيهات، وأما إن صليت في المسجد فقال ابن القاسم في المدونة: تصلى قبل وبعد. أما قبل فلتحية المسجد، وأما بعد فلعدم المانع. وقاس ابن حبيب المسجد في ذلك على المصلى، ورأى أشهب وابن وهب: يتنفل بعدها لا قبلها، لئلا يظن تغيير سنتها. وحكى بعضهم عكسه، ومنع بعضهم التنفل جُملةً يوم العيد إلى الزوال. قال في الإكمال: واختاره بعض أصحابنا. وفي الذخيرة: قال سند: استحب ابن حبيب ألا يتنفل [٩٧/ أ] ذلك اليوم إلى الظهر، وهو مردود بالإجماع. انتهى.

وَقْتُهَا مِنْ حِلِّ النَّافِلَةِ إِلَى الزَّوَالِ ولا تُقْضَى بَعْدَهُ

لا خلاف في هذا عندنا.

ومِنْ سُنَّتِهَا: الْغُسْلُ، والطِّيبُ، والتَّزَيُّنُ باللِّبَاسِ

المشهور أن الغسل للعيدين مستحب خلاف ظاهر كلامه، وقيل: سنة. مالك: وواسع أن يغتسل لها قبل الفجر. وقال ابن حبيب: أفضل أوقات الغسل لها بعد صلاة الصبح. ويستحب الطيب والتزين باللباس للخارج لها والقاعد بخلاف الجمعة.

والْفِطْرُ قَبْلَ الْغُدُوِّ فِي الْفِطْرِ وتَأْخِيرِهِ فِي النَّحْرِ، والْمَشْيُ إِلَيْهَا، والرُّجُوعُ مِنْ طَرِيقٍ أُخْرَى، والْخُرُوجُ بَعْدَ الشَّمْسِ إِنْ أَمْكَنَ ....

لما في الموطأ: عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب أنه أخبره أن الناس كانوا يؤمرون بالأكل يوم الفطر قبل الغدو إلى المصلى. قال الباجي: ويستحب أن يكون فطره على تمرات، لما رواه الترمذي، وحسنه عن أنس أنه قال: **كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخرج يوم الفطر حتى يأكل تمرات**. زاد البغوي فيه: ويأكلهن وتراً. ونص مالك في المدونة: ولا أرى ذلك على الناس في الأضحى. وفي الدارقطني: **أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن يفطر يوم النحر حتى يرجع فيأكل من أضحيته**. وقوله: **(وتَأْخِيرِهِ فِي النَّحْرِ)** يقتضي أن التأخير مستحب، ونحوه في التلقين والجواهر. وكلامه في المدونة وكلام ابن أبي زيد لا يقتضي استحبابه لقولها: وليس ذلك على الناس في الأضحى. فانظر ذلك. وقوله: **(والرُّجُوعُ مِنْ طَرِيقٍ أُخْرَى)** لما رواه البخاري عن جابر بن عبد الله قال: **كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كان يوم العيد خالف الطريق**. وروى أبو داود وابن ماجه نحوه. واختلف في العلة فقيل: لإظهار الشعائر وإرهاب الكفار. وقيل: لتشهد له الطريقان بذلك. وقيل: ليتصدق على أهل الطريقين. وقيل: لتعم بركته الفريقين. وقيل:

لتصافحه الملائكة من الجهتين. وقيل: خوفاً من أن تكون الكفار كمنت له كميناً. وقيل: ليسأله أهل الطريقين عن أمر دينهم. وقيل: لئلا يزدحم الناس في الطريق. وقيل: لتكثر الخطى إلى المسجد.

وَيُكَبِّرُ فِي أَضْعَافِهِ، وَفِي مَشْرُوعِيَّتِهِ قَبْلَ الشَّمْسِ: ثَالِثُهَا: يُكَبِّرُ إِنْ أَسْفَرَ

التكبير في الغدو فضيلة، قاله ابن هارون.

خليل: قال في المدونة: ويكبر في الطريق، يُسمع نفسه ومن يليه، وفي المصلى حتى يخرج الإمام فيقطع ولا يكبر إذا رجع. قال مالك في العتبية: ويكبر في العيدين جميعاً في الفطر والنحر. والقول بأنه يكبر قبل طلوع الشمس لمالك في المبسوط.

ابن عبد السلام: وهو الأولى ولا سيما عيد الأضحى تحقيقاً بالشبه لأهل المشعر الحرام. والقول بعدم التكبير لمالك في المجموعة. وفهم اللخمي المدونة عليه. ابن راشد: وهو الأصل؛ لأنه ذِكْرٌ شُرِعَ للصلاة، فوجب ألا يؤتى به حتى يدخل وقتها قياساً على الأذان. والتفرقة لابن حبيب، قال: ومن السنة أن يجهر بالتكبير في طريقه والتحميد والتهليل جهراً يُسمع من يليه، وفوق ذلك حتى يأتي الإمام.

وَسَأَلَ سَحْنُونٌ ابْنَ الْقَاسِمِ: هَلْ عَيَّنَهُ مَالِكٌ؟ فَقَالَ: لا، وَمَا كَانَ مَالِكٌ يَحُدُّ فِي مِثْلِ هَذَا. وَاخْتَارَ ابْنُ حَبِيبٍ تَكْبِيرَ التَّشْرِيقِ فِي الْمُخْتَصَرِ وَزَادَ: عَلَى مَا هَدَانَا: اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا لَكَ مِنَ الشَّاكِرِينَ. وَزَادَ أَصْبَغُ عَلَيْهِ: اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيراً إِلَى إِلا بِاللَّهِ ....

كلام ابن القاسم ظاهر، وتقدير كلامه: واختار ابن حبيب أن يكبر في مسيره إلى صلاة العيدين على صفة التكبير الذي في مختصر ابن عبد الحكم؛ أي الذي يقال بعد الصلاة، وسيأتي. وزاد ابن حبيب على ذلك: إذا وصل إلى قوله: ولله الحمد، أن يقول:

على ما هدانا، اللهم اجعلنا لك من الشاكرين. وزاد أصبغ على زيادة ابن حبيب: الله أكبر كبيراً، والحمد لله كثيراً، وسبحان الله بكرة وأصيلاً، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

وَيَقْطَعُ بِحُلُولِ الإِمَامِ مَحِلَّ الصَّلاةِ، وَقِيلَ: مَحِلَّ الْعِيدِ

(**مَحِلَّ الصَّلاةِ**) أي: محل صلاة الإمام نفسه، و(**مَحِلَّ الْعِيدِ**) هو: المصلى؛ أي: محل اجتماع الناس.

وَيُسْتَحَبُّ التَّكْبِيرُ عَقِبَ خَمْسَ عَشْرَةَ مَكْتُوبَةً، وَقِيلَ: سِتَّ عَشْرَةَ. أَوَّلُهَا ظُهْرُ يَوْمِ النَّحْرِ. وَفِي النَّوَافِلِ قَوْلانِ، وَفِيهَا: ثَلاثُ تَكْبِيرَاتٍ مُتَوَالِيَاتٍ. وَفِي الْمُخْتَصَرِ: اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ وَلِلَّهِ الْحَمْدُ أَحَبُّ إِلَيَّ، فَلَوْ قَضَى صَلاةً مِنْهَا فَقَوْلانِ ....

أي: وآخرها صبح الرابع. وعلى الشاذ ظهر الرابع. والمشهور: لا يكبر بعد النافلة، قاله ابن الفاكهاني في شرح العمدة. وظاهره أن أهل الأفاق لا يكبرون في غير دبر الصلوات خلافاً لابن حبيب. وقوله: (**فَلَوْ قَضَى الصلاة منها**) يريد: في أيام التشريق، (**فَقَوْلانِ**). قال سحنون وأبو عمران: لا يكبر. وقيل: يكبر، لبقاء الوقت. أما لو خرجت أيام التشريق لم يكبر لها اتفاقاً، نقل ذلك ابن راشد وغيره. وعكس هذا: لو ذكر صلاة من غير أيام التشريق في أيام [٩٧/ب] التشريق، فظاهر المذهب: لا يكبر، خلافاً لعبد الحميد. واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم: «**فإنما ذلك وقتها**». ووقع في بعض النسخ: فلو قضى صلاة فيها، فيكون مراده هذا الفرع، والله أعلم. والمسبوق يكبر إذا فرغ من صلاته. قال أشهب: ولو كان عليه سجود بعدي فلا يكبر حتى يفرغ منه. ولو نسي التكبير كبر بالقرب، وإن تباعد فلا شيء عليه.

صَلاةُ الْكُسُوفِ قَبْلَ الانجلاء سُنَّةٌ فِي الْمَسْجِدِ لا فِي الْمُصَلَّى، وقِيلَ: والْمُصَلَّى. والْجَمَاعَةُ فِيهَا مُسْتَحَبَّةٌ، ويُؤْمَرُ بِهَا كُلُّ مُصَلٍّ حَاضِرٍ أَوْ مُسَافِرٍ أَوْ غَيْرِهِمَا، وتُصَلِّيهَا الْمَرْأَةُ فِي بَيْتِهَا ....

يقال: خسفت الشمس بفتح الخاء للفاعل، وبضمها مبنياً للمفعول، وكذلك كسفت. ويقال: كسفاً وانكسافاً، وخسفاً وانخسافاً. وقيل: الكسوف مختص بالشمس، والخسوف مختص بالقمر، وقيل: عكسه. ورد بقوله تعالى: ﴿ وَخَسَفَ ٱلْقَمَرُ ﴾. وقيل: الكسوف للكسوف أوله، والخسوف آخره؛ إذا اشتد ذهاب الضوء. وقيل: الكسوف ذهاب الضوء بالكلية. والخسوف تغيير اللون. وقيل: هما مترادفان. وقوله: (**فِي الْمَسْجِدِ**) يريد: مخافة انجلائها في طريق المصلى. وقوله: (**وقِيلَ: والْمُصَلَّى**)؛ هو لابن وهب؛ يعني أن هذا القائل مخير بين إيقاعها في المسجد والمصلى. وفهم هذا من كلامه لإتيانه بالواو المقتضية للجمع، هذا إذا وقعت في جماعة كما هو المستحب. وأما الفذ فله أن يفعلها في بيته.

وقوله: (**فِي الْمَسْجِدِ**) متعلق بمحذوف؛ أي: توقع في المسجد. ولا يصح تعلقه بقوله: (**سُنَّةٌ**) لأنه يصير معنى كلامه، أن إيقاعها في المسجد سنة. فلا يؤخذ من كلامه حكمها، وكذلك لا يصح تعلقه بقوله: (**صَلاةُ**) لما يلزم عليه من الإخبار عن الاسم قبل تمامه، إذ صلة المصدر منه كالجزء؛ لأن قوله: (**سُنَّةٌ**) خبر عن لفظ (**صَلاةُ**) الذي لم تتم إلى الآن.

وقوله: (**أَوْ غَيْرِهِمَا**) قال شيخنا رحمه الله: غيرهما أهل العمود، فإنهم ليسوا كأهل الحضر إذ لا جمعة عليهم، ولا كأهل السفر إذ لا يفطرون ولا يقصرون. قوله: (**أَوْ مُسَافِرٍ**) قال في المدونة: إلا أن يجد به السير.

ووَقْتُهَا كَالْعِيدَيْنِ. وقِيلَ: إِلَى الاصْفِرَارِ. وقِيلَ: إِلَى الْغُرُوبِ

وقوله: (**كَالْعِيدَيْنِ**) يريد في الابتداء والانتهاء؛ فلا تصلى إذا طلعت الشمس مكسوفة، لكراهة النافلة حينئذ. نص عليه الباجي. وعبارته في المدونة تدل عليه لقوله: وتصلى من ضحوة إلى الزوال. وفيها قول رابع: تصلى ما لم تصل العصر.

وصِفَتُهَا: رَكْعَتَانِ، فِي كُلِّ رَكْعَةٍ رُكُوعَانِ وقِيَامَانِ، بِغَيْرِ أَذَانٍ ولا إِقَامَةٍ

هذا ظاهر. وصح أنه **عليه الصلاة والسلام نادى فيها: الصلاة جامعة**، قال صاحب الإكمال وغيره: وهو حسن.

فَإِنِ انْجَلَتْ فِي أَثْنَائِهَا فَفِي إِتْمَامِهَا كَالنَّوَافِلِ قَوْلانِ

القول بإتمامها على سنتها لأصبغ، والآخر لسحنون. **ابن عبد السلام**: ومعنى الأول - والله أعلم - إنما هو في عدد الركوع والقيام خاصة دون الإطالة. وأطلق المصنف في القولين، وكذلك فعل غيره، وحكاهما بعض الشيوخ فيما إذا انجلت بعد أن أتم ركعة بسجدتيها، وأما لو انجلت قبل ذلك فقولان: قيل: يقطع. وقيل: يتمها ركعتين على حكم النوافل.

وقِرَاءَتُهَا سِرّاً عَلَى الْمَشْهُورِ، وفِي الأُولَى بِالْفَاتِحَةِ ونَحْوِ الْبَقَرَةِ ثُمَّ يُرَتِّبُ الأَرْبَعَةَ ويُعِيدُ الْفَاتِحَةَ فِي الْقِيَامِ الثَّانِي والرَّابِعِ عَلَى الْمَشْهُورِ

وجه السر قول ابن عباس في الحديث الذي في الموطأ، والصحيحين، وأبي داود، والنسائي **أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام قياماً طويلاً نحواً من سورة البقرة**. ولا يقال ذلك مع الجهر، وفي البيهقي من حديث ابن لهيعة، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عكرمة، عن ابن عباس **أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلاة الكسوف فلم أسمع له صوتاً**. وجه الجهر ما خرجه البخاري، ومسلم وأبو داود **أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ فيها جهراً**. وقوله: (**ثُمَّ يُرَتِّبُ الأَرْبَعَةَ**) أي: البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة.

هكذا قال مالك في المختصر، نقله صاحب النوادر، وصاحب الكافي، أنه يقرأ الأربعة قال: وأي سورة قرأ في صلاة الكسوف أجزأ. والاختيار عند مالك ما وصفناه، لكن انظر هذا مع ما نقله صاحب الإكمال وغيره عن مالك أن كل ركعة دون التي قبلها، فإنه قال: لا خلاف بين العلماء أن الركوع الثاني من الركعة الأولى أقصر مما قبله. واختلف العلماء في القيام الأول وركوع الأول من الركعة الثانية، هل هو أقصر من القيام الثاني، والركوع الثاني من الركعة الأولى؛ وهو قول مالك أن كل ركعة دون التي قبلها، وهو مقتضى الحديث. انتهى باختصار. وعلى هذا فيمكن أن يريد بقوله: (**يُرَتِّبُ الأَرْبَعَةَ**) [٩٨/ أ] الأربعة ركوعات. ووجه المشهور - من أن إعادة الفاتحة أنه من سنة كل ركوع - أن يعقب قراءة الفاتحة، ووجه الشاذ - وهو قول محمد بن مسلمة- أنها ركعتان، والركعة الواحدة لا تكرر فيها الفاتحة.

ويُطِيلُ الرُّكُوعَ قَرِيباً مِنَ القِيَامِ. والسُّجُودُ مِثْلُهُ عَلَى الْمَشْهُورِ

أي: والسجود مثل الركوع في الإطالة على المشهور. ومقابله لمالك في المختصر.

ولا خُطْبَةَ، ولَكِنْ يَسْتَقْبِلُهُمْ ويُذَكِّرُهُمْ على المشهور

صح عنه عليه السلام أنه أقبل على الناس وهو محمول عند مالك على الوعظ لا على الخطبة، وإنما استحب ذلك لأن الوعظ إذا أتى عقب الآيات يرجى تأثيره.

وإِذَا أَدْرَكَ الرُّكُوعَ الثَّانِيَ فَقَدْ أَدْرَكَ الرَّكْعَةَ

حاصله أن الركوع الأول سنة والثاني وهو الفرض؛ فلذلك إذا أدرك الثاني من إحدى الركعتين فقد أدرك تلك الركعة. وإذا أدرك الركوع الثاني من الركعة الأولى فقد أدرك الصلاة كلها، وإن أدرك الثاني من الثانية فقد أدرك الثانية ويقضي ركعة فيها ركوعان.

وإذَا اجْتَمَعَتْ مَعَ فَرْضٍ، فَالْفَرْضُ إنْ خِيفَ فَوَاتُهُ

لعله يريد الجنازة. وإلا لم يتأتَّ هذا الفرع على المشهور.

واعْتُرِضَ عَلَى مَنْ قَدَّرَ اجْتِمَاعَ عِيدٍ وكُسُوفٍ بِاسْتِحَالَتِهِ عَادَةً، وأُجِيبَ بِأَنَّ الْمَقْصُودَ مَا يَقْتَضِيهِ الْفِقْهُ بِتَقْدِيرِ الْوُقُوعِ، ورَدَّهُ الْمَازِرِيُّ بِأَنَّ تَقْدِيرَ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ لَيْسَ مِنْ دَأْبِ الْفُقَهَاءِ ....

قال المازري: قال عبد الحق: إذا اجتمع عيد، وكسوف، واستقساء، وجمعة في يوم واحد؛ فيبدأ بالكسوف لئلا تتجلى الشمس، ثم بالعيد، ثم بالجمعة، ويترك الاستقساء ليوم آخر؛ لأن يوم العيد يوم تجمل ومباهاة، والاستقساء ضد ذلك. ولم أزل أعجب من اغتفاله إذ لا يكون كسوفٌ يومَ عيد؛ أي: لأن العيد إنما يكون في النصف الأول، والكسوف لا يكون إلا في النصف الثاني. وقوله: (**وأُجِيبَ**) إلى آخره ظاهر التصور. وردُّ المازريِّ لِهَذَا يدلُّ على رسوخه في العلم، وشدة خوفه من الله الحامل على اشتغاله بالأهم مما يعنيه.

وَصَلاةُ خُسُوفِ الْقَمَرِ رَكْعَتَانِ كَالنَّوَافِلِ، ولا يُجْتَمَعُ لهَا عَلَى الْمَشْهُورِ

قوله: (**رَكْعَتَانِ**) لا يريد ركعتين فقط؛ لأن ابن الفاكهاني نقل عن مالك في شرح الرسالة أنه يصلي ركعتين ركعتين، وكذلك قال ابن عبد البر في كافيه أنه يصلي ركعتين ركعتين حتى ينجلي. وقوله: (**كَالنَّوَافِلِ**) يعني: بلا تكرار ركوع، وهذا هو المشهور. وقال ابن الماجشون وعبد العزيز بن أبي مسلمة: تصلى ككسوف الشمس. ولم يجمع لها؛ لأنها تأتي ليلاً، فلو كلف الناس الجمع لأدى إلى الحرج. قال اللخمي: ولمالك في المجموعة: يفزع الناس في خسوف القمر إلى الجامع، ويصلون أفذاذاً، والمعروف من المذهب أن الناس يصلونها في بيوتهم، ولا يكلفون الخروج لئلا يشق ذلك عليهم. واختلف هل يمنعون من

الجمع؟ فقال مالك في المدونة والمجموعة: لا يجمعون. وأجاز أشهب الجمع، وهو أبين؛ لأنا إنما قلنا لا يجمعون لما في خروجهم من المشقة، فإذا اجتمعوا لم يمنعوا قياساً على كسوف الشمس. انتهى. وصلاة خسوف القمر فضيلة، وليست بسنة.

صَلاةُ الاسْتِسْقَاءُ سُنَّةٌ عِنْدَ الْحَاجَةِ إِلَى الْمَاءِ لِزَرْعٍ أَوْ شُرْبِ حَيَوَانٍ، فَلِذَلِكَ يَسْتَسْقِي مَنْ بِصَحْرَاءَ أَوْ بِسَفِينَةٍ. وقِلَّةُ النَّهْرِ كَقِلَّةِ الْمَطَرِ، قَالَ أَصْبَغُ: اسْتُسْقِيَ بِمِصْرَ لِلنِّيلِ خَمْسَةً وعِشْرِينَ يَوْماً مُتَوَالِيَةً. وحَضَرَهُ ابْنُ الْقَاسِمِ وابْنُ وَهْبٍ وغَيْرُهُمَا ....

لما في البخاري ومسلم وغيرهما: خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المصلى فاستسقى فَحَوَّل رداءه، ورفع يديه، ودعا، واستسقى، واستقبل القبلة. وكلامه ظاهر.

وفِي إِقَامَةِ الْمُخْصِبِينَ لَهَا لا لأَجْلِهِمْ نَظَرٌ

(**لَهَا**) أي؛ لصلاة الاستسقاء. (**لأَجْلِهِمْ**) أي: للمجدبين. وفي بعض النسخ: لا لأجلهم. فيعود الضمير على المخصبين؛ أي: لا لأجل أنفسهم. قال اللخمي والشوشاوي: ذلك مندوب لقوله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ﴾. وقال المازري: في ذلك عندي نظر؛ لأنهم لم يقم على صلاتهم دليل، أما دعاؤهم لهم فمندوب. والجدب بالدال المهملة نقيض الخصب، خاص باحتياج الزرع إلى الماء، ولا يستعمل في احتياج الحيوان.

ويَخْرُجُونَ إِلَى الْمُصَلَّى فِي ثِيَابِ بِذْلَةٍ أَذِلَّةً وَجِلِينَ، وتُصَلَّى رَكْعَتَيْنِ كَالنَّوَافِلِ جَهْراً، ثُمَّ يَخْطُبُ كَالْعِيدَيْنِ، ويَجْعَلُ بَدَلَ التَّكْبِيرِ الاسْتِغْفَارَ، ويُبَالِغُ فِي الدُّعَاءِ فِي آخِرِ الثَّانِيَةِ، ويَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ حِينَئِذٍ ويُحَوِّلُ رِدَاءَهُ تَفَاؤُلاً مَا يَلِي ظَهْرَهُ إِلَى السَّمَاءِ وما عَلَى الْيَمِينِ عَلَى الْيَسَارِ ولا يُنَكِّسُهُ وكَذَلِكَ النَّاسُ قُعُوداً ....

يخرجون [٩٨/ ب] في ثياب بذلة؛ لأن المقصود إظهار التواضع. **ابن حبيب**: من السنة أن يكونوا مشاة بسكينة ووقار، متواضعين متخشعين، فإذا ارتفعت الشمس خرج

الإمام متذللاً ماشياً، والمذهب أنها تصلى ضحوة. زاد ابن حبيب إلى الزوال. سند: وقوله يحتمل أن يكون تفسيراً.

خليل: والظاهر أنه تفسير؛ فإنه هو الذي ذكره ابن الجلاب وعبد الوهاب وغيرهما. وفي العتبية: لا بأس بالاستقساء بعد الصبح والمغرب. وتأوله ابن رشد بأن المراد الدعاء لا البروز إلى المصلى.

فائدة:

كل صلاة لها خطبة فالقراءة لها جهراً. وقلنا لها خطبة احترازاً من خطبة الحج فإنها ليست للصلاة بل لتعليم الحاج. وقوله: (**ثُمَّ يَخْطُبُ**) هو المشهور، وقيل: لا خطبة. وقوله: (**ثُمَّ يَخْطُبُ**) يقتضي أن الخطبة بعد الصلاة.

ابن راشد: وهو المشهور. وكان مالك أولاً يقول أنها قبل الصلاة.

قوله: (**وَيَجْعَلُ...**) إلخ؛ أي: ويجعل الاستغفار هنا بدل التكبير هناك في صلاة العيد، ويجلس جلستين فيها كالجمعة. وفي المبسوط: لا يجلس في غير أول صلاة الجمعة، ولا يخرج لها بمنبر على المشهور. ابن الماجشون: وليس في الغدو إليها تكبير ولا استغفار إلا في الخطبة. وينبغي إذا استغفر في الخطبة أن يستغفروا كما يكبرون معه في خطبة العيدين. والأصل في الاستغفار قوله تعالى في قصة نوح: ﴿ فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴾ [نوح:١٠-١١] وفي وقت تحويل الرداء أقوال: المشهور - كما ذكر المصنف - بعد الفراغ. وفي المجموعة: يفعل ذلك بين الخطبتين. وروي عنه أنه يفعل ذلك في أثناء الخطبة، وعدم تنكيسه هو المشهور خلافاً لابن الجلاب. وقوله: (**تَفَاؤُلاً**) أي: لعل الله يقلب جدبهم خصباً. ولا يقلب النساء أرديتهن لما في ذلك من الكشف لهن. وقوله: (**وَكَذَلِكَ النَّاسُ قُعُوداً**) هو المشهور، وقال محمد ابن عبد الحكم: إنما يحول الإمام فقط. هكذا حكاه صاحب اللباب. والذي

في النوادر أن محمد بن عبد الحكم حكاه عن الليث. ولا يؤمرون بصيام ثلاثة أيام قبل الخروج خلافاً لابن الماجشون. ولا يخرج إليها من لا يعقل من الصبيان على المشهور. وقال مالك: ولا تخرج الحائض إليها بحال، ولا يخرج إليها البهائم على المعروف. وذكر ابن حبيب عن موسى بن نصير أنه استسقى بإفريقية فجعل الصبيان على حدة، والإبل والبقر على حدة، وأهل الذمة على حدة. وصلى، وخطب، ولم يدع في خطبته لأمير المؤمنين، فقيل له في ذلك. فقال: ليس هو يوم ذلك. ودعا، ودعا الناسُ إلى نصف النهار.

ابن حبيب: واستحسن ذلك أهل المدينة. وهل يخرج إليها أهل الذمة؟ ثالثها المشهور: يخرجون مع الناس غير منفردين بيوم واحد. وإذا خرجوا فقال ابن حبيب: لا يمنعون من التطوف بصلبانهم ويكونون في ناحية منعزلين عن المسلمين، ويمنعون من إظهار ذلك في الأسواق، وفي جماعة المسلمين في الاستسقاء وغيره. والمشهور جواز التنفل قبلها وبعدها في المصلى خلافاً لابن وهب فيهما. **ابن حبيب**: وبه أقول.

صَلاةُ التَّطَوُّعِ مِنْهَا رَوَاتِبُ: وَهِيَ أَتْبَاعُ الْفَرَائِضِ كَرَكْعَتَيِ الْفَجْرِ وَالْوِتْرِ، وَقَبْلَ الْعَصْرِ، وَبَعْدَ الْمَغْرِبِ. وَفِيهَا: هَلْ كَانَ مَالِكٌ يُؤَقِّتُ قَبْلَ الظُّهْرِ وَبَعْدَهَا وَقَبْلَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الْمَغْرِبِ وَبَعْدَ الْعِشَاءِ؟ قَالَ: لا، إِنَّمَا يُؤَقِّتُ أَهْلُ الْعِرَاقِ ....

علم من ذكره ركعتي الفجر أنه ليس مراده بالتوابع ما بعد الصلاة. وكان مالك رحمه الله يفر من التحديد، ويرى أن ما ورد من ذلك ليس المراد به التحديد، على أن ابن أبي زيد وقت في الرسالة؛ لما ورد في ذلك.

خليل: وقد يقال: إنما نفى مالك رحمه الله التحديد على وجه السنية؛ أي أن هذا العدد هو السنة دون غيره. وحكمة تقديم النوافل على الصلاة وتأخيرها أن العبد مشتغل بأمور الدنيا، فتبعد النفس عند ذلك بحضور القلب في العبادة، فإذا تقدمت النافلة على الفرض

تأنست النفس بالعبادة، فكان ذلك أقرب إلى الحضور، فهذا حكمة التقديم. وأما التأخير فلما ورد أن النوافل جابرة لنقصان الفرائض.

وغَيْرُ الرَّوَاتِبِ: الْعِيدَانِ، والْكُسُوفُ، والاسْتِسْقَاءُ، وهِيَ سُنَّةٌ كَالْوِتْرِ

ليس عندنا سنن إلا هذه الخمس، واختلف في ركعتي الفجر، ونبه على ذلك بقوله:

ورَكْعَتَا الْفَجْرِ والإِحْرَامُ سُنَّةٌ، وقِيلَ: فَضِيلَةٌ

كلامه يقتضي أن المشهور في ركعتي الفجر السنية.

ابن عبد البر: وهو الصحيح. وهو خلاف قول بن أبي زيد فإنه قال: وركعتا الفجر من الرغائب. وقيل: من السنن. والقولان فيها لمالك، وبالرغبية أخذ ابن القاسم وابن عبد الحكم، وأصبغ، وبالثاني أخذ أشهب. وهذا مما يرجح قول ابن أبي زيد.

ومَا عَدَاهَا فَضِيلَةٌ كَقِيَامِ رَمَضَانَ، والتَّحِيَّةِ، والضُّحَى؛ والتَّطَوُّعَاتُ لا تَنْحَصِرُ

لو قيل: بسنية التحية ما بَعُد. **ابن راشد**: وأكثر الضحى ثمان ركعات، وأقلها ركعتان.

والْجَمَاعَةُ فِي التَّرَاوِيحِ مُسْتَحَبَّةٌ لِلْعَمَلِ، والْمُنْفَرِدُ لِطَلَبِ السَّلامَةِ أَفْضَلُ عَلَى الْمَشْهُورِ إِلا أَنْ تَتَعَطَّلَ ....

سمى قيام رمضان تراويح؛ لأنهم كانوا يطيلون القيام، فكان القارئ يقرأ بالمئين، فيصلون تسليمتين، ثم يجلس الإمام والمأموم للاستراحة، ويقضي من سبقه الإمام، ثم كذلك، فسميت تراويح لما يتخللها من الراحة. وقال بعضهم: جرت عادة الأئمة أن يفصلوا كل ركعتين من قيام رمضان ويصلون ركعتين خفيفتين. وقوله: (**لِلْعَمَلِ**) أي لاستمرار العمل على الجمع من زمن عمر رضي الله عنه، والمشهور مذهب المدونة قال فيها: وقيام الرجل في رمضان في بيته أحب إلي لمن قوي عليه. لما في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام: «**أفضل الصلاة صلاتكم في بيوتكم إلا المكتوبة**».

ورجح في الشاذ اتباع السلف.

وقوله: (**إِلا أَنْ تَتَعَطَّلَ**) هو كقول ابن شاس: ولو انفرد الواحد في بيته لطلب السلامة من أجل إظهار النافلة لكان أفضل له على المشهور ما لم يؤد ذلك إلى تعطيل المساجد. **ابن هارون**: ولم أر الخلاف الذي ذكر ابن شاس والمصنف.

وهِيَ ثَلاثٌ وعِشْرُونَ رَكْعَةً بِالْوِتْرِ ثُمَّ جُعِلَتْ تِسْعاً وثَلاثِينَ، وعَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «مَا زَادَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فِي رَمَضَانَ ولا فِي غَيْرِهِ عَلَى اثْنَتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً بَعْدَهَا الْوِتْرُ ....

استمر العمل شرقاً وغرباً في زماننا على الثلاثة والعشرين، ولمالك في المختصر: الذي نأخذ لنفسي من ذلك الذي جمع عليه عمر بن عبد العزيز الناس، إحدى عشرة ركعة، وهي صلاة النبي صلى الله عليه وسلم.

سند: وكان الناس يقومون إحدى عشرة ركعة قيام النبي صلى الله عليه وسلم، إلا أنهم كانوا يطيلون، ففي الموطأ أنهم كانوا يستعجلون الخدم بالطعام مخافة الفجر. ثم خففت القراءة وزيد في الركعات فجعلت ثلاثاً وعشرين، ويقومون دون القيام الأول. وفي الموطأ أن القارئ كان يقوم بسورة البقرة في ثمان ركعات، فإذا قام بها في اثنتي عشرة ركعة رأوا أن خفف. ثم جعلت بعد وقعة الحرة بالمدينة تسعاً وثلاثين، وخففوا من القراءة فكان القارئ يقرأ بعشر آيات في الركعة، فكان قيامهم بثلاثمائة وستين آية.

ولَيْسَ الْخَتْمُ بِسُنَّةٍ، وسُورَةٌ تُجْزِئُ، ويَقْرَأُ الثَّانِي مِنْ حَيْثُ انْتَهَى الأَوَّلُ، وأَجَازَهَا فِي الْمُصْحَفِ، وكَرِهَهُ فِي الْفَرِيضَةِ ....

يريد: لكن الختم أحسن، (**ويَقْرَأُ الثَّانِي مِنْ حَيْثُ انْتَهَى الأَوَّلُ**) لئلا يتخير كل واحد أعشاراً توافق صوته، ولأنه يطلب سماع المصلين لجميع القرآن. قوله: (**وأَجَازَهَا**) أي: القراءة في المصحف في النافلة في رمضان، وغيره.

وإنِ ابْتَدَأَهَا بِغَيْرِ مُصْحَفٍ فَلا يَنْبَغِي أَنْ يَنْظُرَ فِيهِ إلا بَعْدَ سَلامِهِ

لكثرة الشغل حينئذ.

ويُتِمُّ الْمَسْبُوقُ رَكْعَتَيْنِ ويُسَلِّمُ

أي: مخففة، ويلحق خلاف ما في الجلاب أنه يتحرى موافقته في الأداء، ويسلم من كل ركعة بالنسبة إلى الإمام، ثم كذلك إلى آخر الصلاة، وفيه مخالفة كثيرة إذ لا يزال مسبوقاً.

وتَحِيَّةُ الْمَسْجِدِ رَكْعَتَانِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ، وإِنْ كَانَ مَارّاً جَازَ التَّرْكُ، وقَالَهُ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ ثُمَّ رَجَعَ، ولَمْ يَأْخُذْ بِهِ مَالِكٌ ....

لما في الصحيحين: «**إذا دخل أحدكم المسجد فليركع ركعتين قبل أن يجلس**».

قال أبو مصعب: إلا أن يكثر دخوله فيجزئه ركوعه الأول. نقله اللخمي، ونحوه في الجلاب، قال علماؤنا: وليست الركعتان مرادتين لذاتهما؛ لأن القصد بهما إنما هو تمييز المسجد من سائر البيوت، فلذلك لو صلى فريضة اكتفى بها، ولا يخاطب بالركوع إلا مريد الجلوس، فأما المار فقال مالك: يجوز له ترك الركوع. وكان زيد بن ثابت يقول أولاً كقول مالك، ثم رجع زيد فأمر المار بالركوع، ولم يعجب مالك ذلك، وبقي على جواز الترك، هكذا في المدونة. وأنكر أبو عمران أن تكون المدونة على ظاهرها في هذا المعنى لما ذكر أنه نصٌّ في المجموعة، وهو أن زيداً يقول: إن المار في المسجد لا يلزمه الركوع في أول مرة، وإذا رجع مرة أخرى فلا بد له من الركوع. فلم يأخذ مالك بقول زيد في المار إذا رجع. والنسخة التي ذكرتها هي التي توافق المشهور، لا ما وقع في بعض النسخ: فإن كان ماراً جاز الترك، ولم يأخذ به مالك. وقيد بعضهم ما وقع في المدونة من جواز المرور فيه بما إذا لم يتخذ طريقاً؛ أعني أنه إذا كان سابقاً على الطريق؛ لأنه تغيير للحبس ومن أشراط الساعة.

فرع:

وتحية المسجد الحرام الطواف، وأما مسجده صلى الله عليه وسلم فنقل التلمساني وابن عطاء الله أن مالكاً قال في العتبية: يبدأ بالصلاة قبل السلام عليه، ووسع له مالك [٩٩/ ب] أيضاً أن يبدأ بالسلام عليه صلى الله عليه وسلم قبل الصلاة، وبالأول أخذ ابن القاسم. ومنشأ الخلاف أنه هاهنا تعارض مندوبان.

فرع:

فإن صلى فقال مالك في العتبية: يصلي النافلة في مصلى النبي صلى الله عليه وسلم، ويتقدم في الفرض إلى الصف الأول. قال في البيان: قال مالك: والعمود المخلق ليس هو قبلة النبي صلى الله عليه وسلم، ولكنه أقرب شيء إلى مصلاه عليه السلام، بخلاف قول ابن القاسم أن العمود المخلق هو مصلاه عليه السلام.انتهى.

فرع:

والسلام المشروع هو أن يسلم على النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وعمر. قاله مالك في المبسوط. مالك: وصفة السلام عليه صلى الله عليه وسلم: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته.

التلمساني وابن عطاء الله: واختلف كيف يقول. فروى مالك عن عبد الله بن دينار أنه رأى عبد الله بن عمر يقف على قبره صلى الله عليه وسلم، فيصلي عليه وعلى أبي بكر وعمر. هكذا رواه يحيى بن عمر. وروى ابن القاسم: يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم، ويدعو لأبي بكر وعمر. وقد اختلف الناس في الصلاة على غير النبي صلى الله عليه وسلم بطريق التبع.

الباجي: وأكثر العلماء على الجواز لقوله صلى الله عليه وسلم: «**اللهم صل على محمد، وعلى آل محمد**». ومنع ذلك ابن عباس.

فرع:

وروى ابن وهب في المختصر قال: سئل مالك من أين يقف من أراد التسليم؟ فقال: من عند الزاوية التي تلي القبلة مما يلي المنبر، ويستقبل القبلة، ولا أحب أن يمسَّ القبر بيده. واختلف هل يدعو عند القبر؟ فلمالك في المبسوط: ولا أرى أن يقف عند النبي صلى الله عليه وسلم ويدعو، ولكن يسلم ويمضي.

الباجي: وروى عنه ابن وهب أنه يدعو مستقبل القبر، ولا يدعو مستقبل القبلة وظهره للقبر.

مالك في المبسوط: وإنما يقف بالقبر الغرباء. وقال ابن القاسم: رأيت أهل المدينة يقفون إذا دخلوا المسجد أو خرجوا منه، وهو رأيي.

والْوِتْرُ غَيْرُ وَاجِبٍ عَلَى الْمَشْهُورِ، واسْتَدَلَّ اللَّخْمِيُّ بِقَوْلِ سَحْنُونٍ: يُجَرَّحُ. وأَصْبَغُ: يُؤَدَّبُ ....

قوله: (**غَيْرُ وَاجِبٍ**) لا يعني حكمه؛ لأن نفي الوجوب أعم من السنية، وكأنه اتكل على ما قدمه في السنن، ومقابل المشهور هو تخريج اللخمي، ولهذا كان الأحسن أن يقول على المنصوص. واستضعف التخريج بأن التجريح بالمباح فضلاً عن غيره. والتأديب لا يستلزم الوجوب؛ لأنا نؤدب الصبي على ترك الصلاة، ولعل أصبغ إنما أدبه لاستخفافه بأمور الديانة، فإن المداومة على ترك الوتر مشعرة بذلك.

ونقل التونسي وغيره عن ابن خويزمنداد أنه قال: من استدام على ترك السنن فسق، وإن تركها أهل بلد جبروا عليها، فإن امتنعوا حوربوا.

التونسي: يحتمل أن تكون مقاتلتهم لأن الآمر لهم أمر بالمعروف، وَخُيِّرَ، فكان يجب على الآمر أن يأمرهم بذلك. فلما امتنعوا بعد الأمر وجب قتالهم لتركهم الأمر بالمعروف، والآمر لهم أمر بواجب عليهم، فقتالهم على امتناعهم. وقال بعض المتقدمين: أن الأمر

بالمندوبات ليس بواجب على الآمر به، وإنما ذلك عليه على سبيل الندب. وقد ذكر أيضاً ابن بشير وغيره هذا الخلاف؛ أعني أن الأمر بالمندوب هل هو واجب. أو مندوب؟ لكن قال في الإكمال: لما تكلم على قوله عليه الصلاة والسلام «**ولقد هممت أن آمر بالصلاة فتقام، ثم آمر رجلاً فيصلي بالناس، ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من الحطب..**» إلى قوله: «**لا يشهدون الصلاة**» الحديث.

اختلف في التمادي على ترك السنن، هل يقاتل عليها تاركوها إلى أن يجيبوا إلى فعلها؟ والصحيح قتالهم، وإكراههم على ذلك لأن في التمادي عليها إماتتها، بخلاف ما لا يجاهر به منها كالوتر ونحوه. وأطلق بعض شيوخنا القتال على المواطأة على ترك السنن من غير تفصيل. والأول أبين. انتهى.

وَأَوَّلُهُ بَعْدَ الْعِشَاءِ وبَعْدَ الشَّفَقِ وآخِرُهُ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ

أي: أول وقتها المختار. وزاد (**بَعْدَ الشَّفَقِ**) احترازاً من مثل الجمع ليلة المطر.

والضَّرُورِيُّ إِلَى صَلاةِ الْفَجْرِ، وقِيلَ: لا ضَرُورِيَّ

يعني: أن وقت الوتر الضروري من طلوع الفجر إلى صلاة الصبح. وظاهر قوله: (**لا ضَرُورِيَّ**) أن الوتر لا يصلى بعد الفجر، وهو ظاهر كلام ابن شاس.

ابن راشد: وغيرهما. ولفظ ابن شاس: ويمتد وقت الضروري إلى أن يصلي الصبح على المشهور. وقال أبو مصعب: ينتهي وقتها لطلوع الفجر، ولا وقت ضروري لها. وقال ابن عطاء الله: لا إشكال أنه لا ينبغي تأخير الوتر إلى طلوع الفجر، وأنه يصلى بعد طلوع الفجر وقبل صلاة الصبح، وإنما الخلاف بين المتأخرين وأبي مصعب هل هو بعد الفجر قضاء أو أداء في وقت ضرورة؟ انتهى. فعلى هذا [١٠٠/أ] يكون معنى قولهم أن الوقت ينتهي في قول أبي مصعب بطلوع الفجر أنها تصلى بعد ذلك إلى صلاة الصبح، وتكون

قضاء. لكن عبارة ابن بشير لا تحتمل هذا التأويل لقوله: والشاذ أنه لا يصليه بعد طلوع الفجر. وكذلك نقله ابن زرقون.

وعَلَى الْمَشْهُورِ لَوِ افْتَتَحَ الصُّبْحَ فَثَالِثُهَا: يَقْطَعُ إِنْ كَانَ فَذّاً. ورَابِعُهَا: وإِمَاماً. وفِي التَّفْرِقَةِ بَيْنَ عَقْدِ رَكْعَةٍ قَوْلانِ، ولا يُقْضَى بَعْدَهَا ....

أي: وعلى إثبات الضروري وتصور الأقوال من كلامه واضح وحاصله خمسة. ولم يذكر في المدونة في المنفرد إلا استحباب القطع، وذكر في المأموم روايتين، واستحب له أولاً القطع، ثم أرخص له في التمادي. وصرَّح المازري وسند بأن المشهور في الفذ القطع.

اللخمي: وفي المبسوط لا يقطع الفذ. وهو أظهر لئلا يقطع الأقوى للأضعف؛ وهو قول المغيرة وغيره. قال في الاستذكار: ولم يقل أحد يقطع الصبح له إلا أبو حنيفة وابن القاسم.

والصحيح عن مالك عدم القطع. وروى مطرف عن مالك أنه يقطع كان إماماً أو مأموماً أو فذاً إلا أن يسفر جداً. وروى نحوه ابن القاسم وابن وهب. وقد علمت أن في كل من الفذ والمأموم والإمام قولين. وذكر الباجي رواية ثالثة في الإمام: التخيير في القطع وعدمه. وحكى التلمساني أيضاً في المأموم رواية بالتخيير. وهذا ما رأيته في هذه المسألة، ولم أر بقية الأقوال التي حكاها المصنف في الأمهات، لكن تبع المصنف هنا ابن بشير.

ابن راشد: وإذا قلنا يقطع الإمام فهل يقطع المأموم كما إذا ذكر الإمام صلاة؟ قولان. وحكى ابن راشد طريقةً عن بعضهم أن الخلاف إنما هو إذا لم يعقد ركعة، وأما إذا عقدها فلا يقطع.

وقوله: (**ولا يُقْضَى بَعْدَهَا**) أي: بعد صلاة الصبح.

وإِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ إِلا عَنْ رَكْعَةٍ فَالصُّبْحُ، فَإِنِ اتَّسَعَ لِثَانِيَةٍ فَالْوِتْرُ عَلَى الْمَنْصُوصِ، ويَلْزَمُ الْقَائِلَ بِالتَّأْثِيمِ تَرْكُهُ ....

المنصوص في كلامه قد تقدم في الأوقات أنه قول أصبغ، وأن مقابله وهو مذهب المدونة، ففي كلامه نظر. ويقال - أي في متقدمي الشيوخ - كانوا إذا نقلت مسألة من غير المدونة، وهي فيها موافقة لما في غيرها عدوه خطأ، فكيف إذا كان الحكم في غيرها مخالفاً؟!

فَإِنِ اتَّسَعَ لِرَابِعَةٍ فَفِي الشَّفْعِ قَوْلانِ

لا شك على مذهب المدونة في ترك الشفع. وقال أصبغ في الموازية: يوتر بثلاثة ويصلي الصبح. وقول أصبغ بصلاة الشفع هنا أبعد من قوله بصلاة الوتر في التي قبلها.

ولِخَامِسَةٍ وكَانَ قَدْ تَنَفَّلَ فَفِي تَقْدِيمِ الشَّفْعِ عَلَى رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ قَوْلانِ

يعني: إذا بقي من آخر الوقت مقدار خمس ركعات فركعتان للصبح، وركعة للوتر، وهل يصلي فيما بقي ركعتي الفجر، أو ركعتي الشفع؟ إن لم يكن تنفل بعد العشاء قدم الشفع لتأكده وإن كان قد تنفل فهل يصلي الشفع أو ركعتي الفجر لأنهما من توابع الصبح، وركعتي الشفع من توابع الوتر. وإذا كان الصبح أولى من الوتر عند ضيق الوقت كان تابعه أولى. وقال أصبغ: يأتي بالشفع لأنها من الوتر عند أبي حنيفة، وهو يرى أن الوتر واجب، ولأن ركعتي الفجر تقضى عندنا.

ويُسْتَحَبُّ أَنْ يَكُونَ آخِرَ صَلاةِ اللَّيْلِ

لما في مسلم عن عائشة رضي الله عنها: **من كل الليل أوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وانتهى وتره إلى السحر.**

فَإِنْ أَوْتَرَ ثُمَّ تَنَفَّلَ جَازَ وَلَمْ يُعِدْهُ عَلَى الْمَشْهُورِ

يعني: إذا أحدثت له نية النافلة بعد أن أوتر. وأما لو أراد أولاً أن يجعل وتره في أثناء تنفله لغير موجب فذلك خلاف السنة، وأمر في المدونة من أراد النفل بعد الوتر أن يؤخر التنفل يسيراً، وهو ظاهر كلام المنصف لقوله: (**ثُمَّ**) فأتى بحرف المهملة.

قوله: (**وَلَمْ يُعِدْهُ عَلَى الْمَشْهُورِ**) لقوله صلى الله عليه وسلم: «**لا وتران في ليلة**». خرجه الترمذي، ووجه الشاذ قوله عليه الصلاة السلام: «**اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً**».

وَفِي قِرَاءَةِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَالْمُعَوِّذَتَيْنِ، أَوْ مَا تَيَسَّرَ قَوْلَانِ

أي: وفي الاستحباب، إذ لا خلاف في عدم الوجوب، والمشهور استحباب قل هو الله أحد والمعوذتين لما رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والدارقطني أن عائشة سئلت بأي شيء كان يوتر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: **كان يقرأ في الأولى بسبح اسم ربك الأعلى، وفي الثانية بقل يا أيها الكافرون، وفي الثالثة بقل هو الله أحد، والمعوذتين**. الترمذي: وهو حسن غريب. ولعل مقابل المشهور ما رواه ابن نافع عن مالك في المجموعة أنه قال: إن الناس ليلتزمون في الوتر قراءة قل هو الله أحد، والمعوذتين مع أم القرآن، وما هو بلازم وإني لأفعله. قال صاحب الأحوذي: الصحيح أن يقرأ في الوتر [١٠٠/ب] بقل هو الله أحد، كذلك جاء في الحديث الصحيح. قال: وهذا إذا انفرد. وأما إذا كانت له صلاة، فليجعل وتره من صلاته، وليكن ما يقرأ فيه من حزبه، ولقد انتهت الغفلة بقوم إلى أن يصلوا التراويح، فإذا صلوها أوتروا بهذه السورة، والسنة أن يكون وتره من حزبه، فتنبهوا لهذا. انتهى.

والشَّفْعُ قَبْلَهَا لِلْفَضِيلَةِ، وقِيلَ: لِلصِّحَّةِ. وفِي كَوْنِهِ لأَجْلِهِ قَوْلانِ، ثُمَّ فِي شَرْطِ اتِّصَالِهِ قَوْلانِ ....

كلامه يقتضي أن المشهور كون الشفع للفضيلة. والذي في الباجي تشهير الثاني، فإنه قال: لا يكون الوتر إلا عقيب شفع. رواه ابن حبيب عن مالك؛ وهو المشهور من المذهب. وروى ابن زياد أن للمسافر أن يوتر بواحدة. وأوتر سحنون في مرضه بواحدة. وذلك يدل من قولهما أن الشفع ليس بشرط في صحة الوتر. انتهى باختصار. قال المازري: لم يختلف المذهب عندنا في كراهة الاقتصار على ركعة واحدة في حق المقيم الذي لا عذر له، واختلف في المسافر ففي المدونة: لا يوتر بواحدة. وفي كتاب ابن سحنون إجازته بواحدة. وأوتر سحنون في مرضه بواحدة ورآه عذراً كالمسافر. انتهى. وفي المدونة: لا ينبغي أن يوتر بواحدة. فقوله: لا ينبغي يقتضي أنه فضيلة، وكونه لم يرخص في تركه للمسافر يقتضي أنه للصحة.

فرع:

فإن أوتر دون شفع من لا عذر له فحكى سحنون عن أشهب: يعيد وتره بإثر شفع ما لم يصل الصبح. وقال سحنون: يشفع وتره إن كان في الحضرة، وإن تباعد أجزأه. نقله الباجي.

وقوله: (**وفِي كَوْنِهِ لأَجْلِهِ**) أي: اختلف هل يشترط في ركعتي الشفع أن يخصهما بالنية، أو يكتفي بأي الركعتين كانا؟ وهو الظاهر، قاله اللخمي وغيره، لما خرجه مالك، والبخاري ومسلم من قوله عليه السلام: «**صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة توتر له ما قد صلى**».

وقوله: (**ثُمَّ فِي شَرْطِ اتِّصَالِهِ قَوْلانِ**) ليس هو مرتباً على أنه لأجله بل هو كما قال ابن شاس: وإذا قلنا بتقديم شفع لا بد، فهل يلزم اتصاله بالوتر أو يجوز وإن فرق بينهما بالزمان الطويل؟ قولان. والقول باشتراط الاتصال لابن القاسم في العتبية، قال فيمن

صلى مع الإمام أشفاعاً، ثم انصرف، ثم رجع فوجد الإمام في الوتر فدخل معه، قال: لا يعتد به، وأحب إلي أن يشفعه بركعة. قيل له: فإن فعل. قال: فالوتر ليس بواحدة. وهو رواية ابن القاسم في المجموعة. والقول بعدم الاشتراط رواية ابن نافع عن مالك، ونقل أيضاً عن ابن القاسم.

وَفِي قِرَاءَةِ الشَّفْعِ بِسَبِّحْ وَقُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ رِوَايَتَانِ

المشهور: استحباب ذلك للحديث المتقدم، والشاذ أيضاً لمالك، وهو الذي اقتصر عليه ابن الجلاب. قال القاضي عياض: وخيره ابن حبيب في ذلك، ووسع عليه في الجميع. قال: وهذا في الشفع إذا كان منفرداً عن غيره ولم يتقدم تنفل يتصل به، فأما إذا اتصل به تنفل قبله، فلا تتعين له قراءة ولا عدد جملةً وللمصلي حينئذ أن يوتر بواحدة يصليها بنفله إذ الوتر عندنا بواحدة. وإلى هذا ذهب القاضي أبو الوليد الباجي وغيره من متأخري مشايخ المغاربة، وهو مبني على أصل المذهب، واحتج للصواب، وخالف في هذا بعض مشايخ القرويين. انتهى.

وَلا يَقْنُتُ فِي الْوِتْرِ وَلا بَعْدَ نِصْفِ رَمَضَانَ عَلَى الْمَشْهُورِ

تصور كلامه ظاهر. والشاذ لمالك أيضاً، وابن نافع، والخلاف إنما هو في نصف رمضان فقط.

فروع:

الأول: إن صلى خلف من لا يفصل بسلام، ولم يسلم عن اثنتين على المشهور خلافاً لأشهب.

الثاني: لا يصلي شفعاً بنية الوتر، ولا العكس على المشهور خلافاً لأصبغ.

وثالثها: لمحمد: إن أحرم بشفع لم يجزئه أن يجعله وتراً بخلاف العكس. وفي المدونة: فإن شفع وتره سجد بعد السلام. وفي المبسوط: يستأنف. وروى علي في المجموعة أنه يسجد ويستأنف الوتر استحباباً، واعترض في النكت على ما في المدونة فقال: أليس زاد في الوتر مثله، فهلا كان كمن زاد في صلاته مثلها أن يعيد؟ ثم أجاب بأن الوتر لما لم يكن إلا بعد شفع أشبه صلاة وهي ثلاث، زاد فيها ركعة.

الثالث: إن قرأ في الوتر بأم القرآن فروى ابن القاسم: لا سجود عليه. سند: وهو يقتضي ألا شيء عليه في العمد؛ لأن ما لا سجود في سهوه لا يبطل عمده، كالتسبيح.

الرابع: إذا أدرك مع الإمام ركعة من الشفع لم يسلم معه، وليصل معه الوتر. فإذا سلم منه سلم معه، ثم أوتر إلا أن يكون الإمام لا يسلم في شفعه، ففي سلام هذا مع الإمام قولان: أحدهما: أنه لا يسلم إذا سلم الإمام من وتره؛ لأنه شفع مع الإمام، وقد كان الإمام لا يسلم من شفعه، فأمر أن يفعل كفعله، وهو مذهب ابن [١٠١/ أ] القاسم. والثاني: أنه يسلم لأن المأمور به عندنا أن يسلم للشفع، وإنما أمر من دخل مع الإمام أولاً بعدم السلام حتى لا تحصل المخالفة، وهنا لا مخالفة مع الإمام، بل هو صورة الحال الموافقة، وهو مذهب مطرف وابن الماجشون. قال الشيخ أبو محمد وغيره: ومعنى قولهم: أنه يصلي الوتر معه؛ أي: يحاذي بركوعه وسجوده ركوع الإمام وسجوده، فأما أن يأتم به فلا؛ لأنه يكون محرماً قبل إمامه.

وَلا تُقْضَى سُنَّةٌ إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ، وجَاءَ فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ تُقْضَى بَعْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ عَلَى الْمَشْهُورِ، فَقِيلَ: مَجَازٌ ....

ظاهر كلامه أن ركعتي الفجر سنة؛ لأن قوله: (**وجَاءَ فِي رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ**) يجري مجرى الاستثناء من قوله: (**لا تُقْضَى سُنَّةٌ**) وهو موافق لما تقدم للمصنف. وقد قدمنا ما يتعلق بذلك، والقضاء هو المشهور، لما في الموطأ من حديث الوادي. قال في الجواهر:

وقيل: لا يصليها. ثم إذا قلنا يصليها، فهل ما يفعله قضاء أو ركعتان ينوب له ثوابهما عن ثواب ركعتي الفجر؟ قولان. انتهى.

وعلى هذا فهو خلاف مركب، والقول بأنه يصلي ركعتين ينوب له ثوابهما عن ركعتي الفجر، ذكر ابن شاس أن الأبهري تأوله على القول بالقضاء، وإليه أشار المصنف بقوله: (**فَقِيلَ: مَجَازٌ**) لكنه لو قال: وقيل: مجازاً، لكان أولى؛ لأن الفاء قد تشعر بالتفسير، فيحتمل أن يكون أراد: إذا قلنا بالقضاء على المشهور فإن ذلك مجاز، ولا يؤخذ حينئذ منه القضاء حقيقة مع أنه المشهور.

فرع:

إذا قلنا بالقضاء فنقل التونسي عن أشهب أنه يقضي بعد طلوع الشمس وحلول التحية، وبعد الظهر وفي الليل والنهار، وعن مالك أنه قال في رواية ابن وهب: لا يقضيها بعد الزوال. وعلى القضاء فالمشهور أنه لا يقضيها بعد الصبح خلافاً لابن وهب.

وَمَنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَقَدْ أَصْبَحَ صَلَّى رَكْعَتَيِ الْفَجْرِ فَقَطْ عَلَى الْمَشْهُورِ، وَقِيلَ: بَعْدَ التَّحِيَّةِ ....

المشهور: أظهر؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا صلاة بعد الفجر إلا ركعتي الفجر**» رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه.

وركعتا الفجر تجزئ عن تحية المسجد لما تقدم، والشاذ للقابسي.

وَلَوْ رَكَعَ فِي بَيْتِهِ فَفِي رُكُوعِهِ رِوَايَتَانِ، ثُمَّ فِي تَعْيِينِهِمَا قَوْلانِ

يعني: لو ركع في بيته الفجر ثم أتى المسجد فهل يركع أيضاً أم لا؟ روايتان، قال في الجواهر مشهورتان. **ابن راشد:** وروى ابن وهب وابن القاسم الركوع، واختاره ابن عبد الحكم، وروى ابن نافع عدمه. وعن مالك: الركوع، وعدمه واسع،

وقد رأيت من فعله، وأحب إلي ألا يركع. وبه قال سحنون. وقال بعض شراح الرسالة: وهو المشهور. وقوله: (**ثُمَّ فِي تَعْيِينِهِمَا قَوْلانِ**) أي: إذا قلنا يركع، فهل يركع بنية ركعتي الفجر لقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا صلاة نافلة بعد الفجر إلا ركعتي الفجر أو بنية تحية المسجد**». وهو الظاهر؟ والقولان للأشياخ.

وَقِرَاءَتُهُمَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَقَطْ عَلَى الْمَشْهُورِ، وَقِيلَ: وَسُورَةٍ قَصِيرَةٍ. وَقِيلَ: قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ، وَقُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا ....

فوجه الأول ما رواه البخاري، ومسلم، وغيرهما عن عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليخفف ركعتي الفجر حتى إني لأقول قرأ فيهما بأم القرآن أم لا.

ووجه الثاني - وهو قول مالك في مختصر ما ليس في المختصر - ما رواه مسلم وغيره أنه عليه الصلاة والسلام قرأ فيهما بقل يا أيها الكافرون، وقل هو الله أحد. ووجه الثالث ما رواه مسلم وابن أبي شيبة وغيرهما، عن ابن العباس رضي الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الأولى بـ ﴿ **قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ**.... ﴾ الآية. وفي الأخيرة بـ ﴿ **قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ** ﴾ الآية. وروى ابن حبيب في الواضحة عن ابن معاوية المدني عن يزيد بن عياض عن عباس بن عبد الله بن سعيد عن ابن عباس **أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ في ركعتي الفجر في الأولى مع أم القرآن بخاتمة سورة البقرة من أول ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ.... ﴾ إلى آخرها، وفي الثانية مع أم القرآن بـ: ﴿ قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾ الآيتين**. قيل: وهو حديث منقطع ضعيف؛ لأن في سنده يزيد بن عياض بن جعدة النسائي وغيره. وهو متروك.

وَالضَّجْعَةُ بَعْدَهَا غَيْرُ مَشْرُوعَةٍ عَلَى الْمَشْهُورِ

أي: غير مستحبة على المشهور. وقال في المدونة: وتكره. وقال ابن حبيب: تستحب. وروى الترمذي عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إذا صلى**

أحدكم ركعتي الفجر فليضطجع عن يمينه». الترمذي: وهذا حديث حسن صحيح غريب. وخرجه أحمد، وأبو داود. لكن تكلم أحمد والبيهقي فيه وصححوا فعله للاضطجاع لأمره به. والضجعة بالفتح الفعلة الواحدة كالرمية والنوبة، وبالكسر الهيئة كالقِعدة والجلسة.

فرع:

وشرط ركعتي الفجر أن ينوي لهما [١٠١/ ب] نية معينة، وأن يصليهما بعد الفجر، فإن صلى ركعة قبله وركعة بعده لم تجزئه، وإن كان متحرياً على المشهور خلافاً لعبد الملك. وإن دخل المسجد فوجد الإمام في الصبح ولم يكن صلاهما دخل مع الإمام على المشهور. وفي الجلاب أنه يخرج ويركعهما إن كان الوقت متسعاً. وفهم منه التلمساني أن المراد بالوقت وقت الصلاة. ونقل عن عبد الوهاب أنه يخرج ويصليهما إن طمع أن يدرك ركعة من الصلاة، وأما إن أقيمت عليه وهو خارج المسجد فقال مالك في المدونة أنه إن لم يخف فوات ركعة فليركعهما خارجه، وإن خاف ذلك دخل مع الإمام.

واعتبر ابن القاسم في العتبية فوات الصلاة كلها. قال الباجي: وأما إن ذكرهما الإمام فله إسكات المؤذن والإتيان بمؤكد النفل. وروى ابن القاسم عن مالك: إذا أخذ المؤذن في الإقامة، ولم يكن الإمام ركع الفجر فلا يخرج إليه ولا يسكته، وليصلِّهما قبل أن يخرج إليه. قال في السليمانية: وصلاة ركعتي الفجر، في المسجد أحب إلي منهما في البيت؛ لأنها سنة، وإظهار السنن خير من كتمانها لاقتداء الناس بعضهم ببعض؛ نقله التونسي عن ابن وهب. وفي اللخمي: أن صلاتهما في البيت مستحبة. مالك: وإن فرغ من طوافه بعد الفجر فليبدأ بركعتي الطواف قبل ركعتي الفجر.

وعِدَّةُ النَّوَافِلِ رَكْعَتَانِ فِي لَيْلٍ أَوْ نَهَارٍ، فَإِنْ سَهَا فِي الثَّالِثَةِ وعَقَدَهَا أَكْمَلَ رَابِعَةً. وقِيلَ: إِنْ كَانَتْ نَهَاراً. ويَسْجُدُ، وفِي مَحلِّهِ قَوْلانِ ....

قوله: (**وقِيلَ: إِنْ كَانَتْ نَهَاراً**) أي: وإن كانت ليلاً رجع إن عقد الثالثة لقوله عليه الصلاة والسلام في الصحيح: «**صلاة الليل مثنى مثنى**». وفسر ذلك ابن عمر بأن يسلم من كل ركعتين. والترمذي: وإن زاد في هذا الحديث صلاة الليل والنهار مثنى مثنى فقد قال: روى الثقات هذا الحديث، ولم يذكروا فيه صلاة النهار. انتهى. ورواه أحمد بن حنبل بزيادة النهار. والمشهور في محله قبل وقد تقدمت.

والسِّرُّ فِيهَا جَائِزٌ، وكَذَلِكَ الْوِتْرُ عَلَى الْمَشْهُورِ. وفِي كَرَاهَةِ الْجَهْرِ نَهَاراً قَوْلانِ

الأفضل في الليل الجهر إلا لضرورة؛ لتشويش المصلين بعضهم على بعض.

قوله: (**وكَذَلِكَ الْوِتْرُ**) يريد: مع كونه خالف الأفضل. ومقابل المشهور للإبياني قال: إن أسر فيه ناسياً يسجد قبل السلام، وإن جهل ذلك أو تعمد فعليه الإعادة. وبلغني ذلك عن يحيى بن عمر. وأما الشفع فإن شاء جهر فيه أو أسر. وما حكاه من القولين في كراهة الجهر نهاراً حكاه عبد الوهاب.

والْجَمْعُ فِيهَا فِي مَوْضِعٍ خَفِيٍّ، والْجَمَاعَةُ يَسِيرَةٌ جَائِزٌ، وإِلا فَالْكَرَاهَةُ عَلَى الْمَشْهُورِ

يعني: ويجوز الجمع في النافلة لحديث ابن عباس وحديث أنس بن مالك بشرطين أن يقل القوم. **ابن أبي زمنين**: كالرجلين والثلاثة، وأن يكون الموضع غير مشتهر.

ووجه الباجي الكراهة في الجمع الكثير، أو الموضع المشتهر خشية أن يظنها كثير من الناس من جملة الفرائض، ومن هنا تعلم أن الجمع الذي يفعل في ليلة النصف من شعبان وأول جمعة من رجب، ونحو ذلك بدعة مكروهة. وقد نص جماعة من الأصحاب على ذلك، بل لو قيل بتحريم ذلك ما بعُد. وقد تولى الشيخ أبو عبد الله بن الحاج بيان مفاسده وشناعته، فلتنظره في كلامه الذي هو من نور وتأييد.

وَمَنْ قَطَعَ نَافِلَةً عَمْداً لَزِمَهُ إِعَادَتُهَا بِخِلافِ الْمَغْلُوبِ

إنما لزمه إعادتها لأنها قد وجبت عليه بالشروع عندنا، ولا عذر له.

فائدة: هذه إحدى الأشياء السبع التي تلزم بالشروع فيها، وهي: الصلاة، والصوم، والاعتكاف، والحج، والعمرة، والائتمام، والطواف. ونظمها بعضهم فقال:

صلاة وصوم ثم حج وعمرة يليها طواف واعتكاف وائتمام
يعيدهم من كان للقطع عامداً لعودهم فرضاً عليه والتزام

انظر ما ذكره من لزوم الإعادة في الائتمام، فإن الظاهر عدم لزومه.

وَسُجُودُ التِّلاوَةِ فَضِيلَةٌ. وَقِيلَ: سُنَّةٌ

ظاهر كلامه أن المشهور أن سجود التلاوة فضيلة، والذي حكاه ابن محرز وابن يونس وصاحب اللباب: السنية. قال ابن عطاء الله: وهو المشهور، نعم استقرأ ابن الكاتب الفضيلة من قوله: كان مالك يستحب إذا قرأها في آيات الصلاة ألا يدع سجودها. ابن محرز ولا دليل له على ذلك؛ لأن السنة يطلق عليها المستحب والأشبه بمذهب الكتاب السنية؛ لأنه قال: يسجدها بعد الصبح ما لم يسفر وبعد العصر ما لم تصفر فجعلها منزلة الجنازة ورفعها عن النوافل.

وَهِيَ إِحْدَى عَشْرَةَ سَجْدَةً: الأَعْرَافُ، وَالرَّعْدُ، وَالنَّحْلُ: [١٠٢/أ] **{ يُؤْمَرُونَ }، وَسُبْحَانَ، وَمَرْيَمُ، وَأَوَّلُ الْحَجِّ، وَالْفُرْقَانُ، وَالنَّمْلُ: { الْعَظِيمِ }، وَالسَّجْدَةُ، وَص: { وَأَنَابَ }، وَقِيلَ: { مَآبٍ }، وَفُصِّلَتْ: { يَعْبُدُونَ } وَقِيلَ: { يَسْئَمُونَ } . قَالَ ابْنُ وَهْبٍ وَابْنُ حَبِيبٍ: خَمْسَ عَشْرَةَ: ثَانِيَةُ الْحَجِّ، وَالنَّجْمُ، وَالانْشِقَاقُ: آخِرُهَا، وَقِيلَ: { لا يَسْجُدُونَ }، وَاقْرَأْ. وَرُوِيَ: أَرْبَعَ عَشْرَةَ دُونَ ثَانِيَةِ الْحَجِّ. فَقِيلَ: اخْتِلافٌ. وَقَالَ حَمَّادُ بْنُ إِسْحَاقَ: الْجَمِيعُ سَجَدَاتٌ، وَالإِحْدَى عَشْرَةَ الْعَزَائِمُ كَمَا فِي الْمُوَطَّإِ**

قال عبد الوهاب: الرواية المشهورة هي أن السجود في أحد عشر موضعاً.

وقوله: (**وَرُوِيَ: أَرْبَعَ عَشْرَةَ دُونَ ثَانِيَةِ الْحَجِّ**). وقوله: (**قَالَ ابْنُ وَهْبٍ**) هما قولان

مقابلان للمشهور. وبعدم السجود في المفصل قال ابن عمر وابن عباس، وابن المسيب، وغيرهم. وفي أبي داود عن ابن عباس أنه عليه الصلاة والسلام لم يسجد في شيء من المفصل منذ تحول إلى المدينة. وفي حديث زيد بن ثابت قال: قرأت على النبي صلى الله عليه وسلم النجم ولم يسجد.

اللخمي وغيره: والاعتراض بهذين الحديثين لا يصح. أما حديث ابن عباس فقد لا يثبت لأنه لم يشهد جميع إقامته صلى الله عليه وسلم بالمدينة، وإنما كان قدومه سنة ثمان بعد الفتح، ومعارض بحديث أبي هريرة وأنه سجد في الانشقاق، والأخذ به أولى لأنه أسلم عام خيبر بعد الهجرة، ولصحة سنده، ولأن من أثبت أولى ممن نفى. والنسخ لا يصح إلا بأمر لا شك فيه مع تأخير الناسخ، ولو ثبت التأخير لأمكن أن يكون ذلك في غير وقت صلاة، أو لكون القارئ لم يسجد. وقال صاحب التهذيب: حديث ابن عباس عندي حديث منكر، يرده حديث أبي هريرة، ولم يصحبه أبو هريرة إلا بالمدينة. اللخمي: وإثبات ثانية الحج ليس بحسن؛ لأن المفهوم: والمراد بها الركوع والسجود. قال: وإثبات الثلاث التي في المفصل أحسن لحديث أبي هريرة **أنه عليه الصلاة والسلام سجد في** ﴿ **إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ** ﴾ خرجه البخاري ومسلم. وزاد مسلم عنه أنه قال: «**في** ﴿ **ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ** ﴾. **سجدت فيها خلف أبي القاسم صلى الله عليه وسلم، فلا أزال أسجدها حتى ألقاه**. وثبت عنه عليه الصلاة والسلام **أنه سجد بمكة في النجم**. انتهى بمعناه.

وأمر عمر بن عبد العزيز بالسجود في الانشقاق. قال مالك: وليس العمل عليه. ونقل عن الأبهري أنه خير في السجود في المفصل. قال اللخمي: ولمالك في المبسوط نحوه.

وقوله: (**الأَعْرَافُ**) إلى آخره، اكتفى رحمه الله في ذكر السجدة الواحدة التي لا خلاف فيها بذكر السورة، وإن كان في المحل إشكال أو خلاف مذهبي أو خارجي ذكره. فالأولى: كـ: ﴿ **يُؤْمَرُونَ** ﴾ لأن ظاهر الأمر عند من لا يعرف طلب السجود عند ﴿ **يَسْتَكْبِرُونَ** ﴾ لكنهم راعوا - والله أعلم - إتمام الكلام لأن ﴿ **يَخَافُونَ** ﴾ حال من ﴿ **يَسْتَكْبِرُونَ** ﴾.

والثاني: كصاد وفصلت فإن فيهما خلافاً مذهبياً، وكالنمل فإن الشافعي رأى أن السجدة عند ﴿ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾، وروى أهل المذهب أن قوله: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ كالمتمم لقوله: ﴿ لِلَّهِ ٱلَّذِى يُخْرِجُ ٱلْخَبْءَ ﴾، وكان الكلام تاماً بتأخره، فإن قيل: لِمَ لَمْ يَعتبروا آخر الكلام في صاد كما في النحل والنمل، فإن المشهور على ما قاله المصنف أن سجودها أولاً. قيل: لأن قوله: ﴿ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ﴾ كالجزاء على السجود، فكان بعد السجود فوجب تقديم السجود عليه، وكذلك فصلت لأن قوله: ﴿ وَٱسْجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِى ﴾، إلى قوله: ﴿ تَعْبُدُونَ ﴾، طلب للسجود. وقوله بعد ذلك: ﴿ فَإِنِ ٱسْتَكْبَرُواْ ﴾ إلى آخره؛ ذم لمن لم يسجد استكباراً، وإنما يكون ذماً إذا مضى محل السجود. وما قدمه المصنف في صاد ذكر صاحب اللباب، وصاحب الذخيرة أنه المذهب. وهو الذي يؤخذ من الرسالة لتصديره به، وعطفه عليه بقيل. والقول بأن السجود عند ﴿ لَا يَسْـَٔمُونَ ﴾، لابن وهب، وحماد - وهو أخو القاضي إسماعيل - قاله المازري. وإلى طريقة من حمل الرواية على الوفاق ذهب عبد الوهاب، وجمهور الأصحاب على حملها على الخلاف.

وَيَسْجُدُ الْقَارِئُ وقَاصِدُ الاسْتِمَاعِ إِنْ كَانَ الْقَارِئُ صَالِحاً لِلإِمَامَةِ، فَإِنْ تَرَكَهُ الْقَارِئُ فَفِي الْمُسْتَمِعِ قَوْلانِ ....

أي: إنما يسجد من قصد الاستماع لا السامع. **ابن عبد السلام**: وهذه التفرقة مروية في الصحيح عن سلمان، وعثمان، وغيرهما. وقوله: (**إِنْ كَانَ الْقَارِئُ صَالِحاً لِلإِمَامَةِ**) أي: يكون ذكراً بالغاً متوضئاً، فإن كان القارئ امرأة أو غير بالغ لم يسجد بقراءته. وعلى القول بإجازة [١٠٢/ب] إمامة الصبي في النافلة، ينبغي أن يسجد.

واختلف إذا كان على غير وضوء أو كان ولم يسجد، وإليه أشار بقوله: (**فَإِنْ تَرَكَهُ الْقَارِئُ فَفِي الْمُسْتَمِعِ قَوْلانِ**) والمشهور الأمر لأن كلاً منهما مأمور، فليس ترك القارئ بالذي يسقطه عن المستمع. وقال ابن حبيب: لا يسجد. وصوبه ابن يونس وغيره، لقوله

عليه الصلاة والسلام لقارئ لم يسجد: «كنت إماماً، فلو سجدت لسجدنا»، وقال بعض الشافعية: إنما تركه صلى الله عليه وسلم لينبه القارئ على أنه أخطأ بتركه، وأنه هو كان المأمور به أولاً، وهو غير واجب على المستمع فلا يعد تركه لقصد البيان، وفي المسألة قول ثالث بالتخيير لأشهب. ونقل عياض: إذا جلس ليسمع الناس حسن قراءته، وفعل هذا المكروه وسجد أو لم يسجد، خلاف في سجود مستمعه.

اللخمي: وأرى أن يسجد لأن الظاهر أنه في طاعة، والسرائر إلى الله تعالى. ونص مالك أنه لا يجلس إليه قال: وإن جلس إليه، وعلم أنه يريد قراءة سجدة، فليقم عنه. وقسم في البيان الجلوس إلى القارئ على ثلاثة أقسام:

أحدها: أنه يجلس إليه للتعليم، فهذا جائز أن يجلس إليه ويسجد لسجوده، واختلف إذا لم يسجد القارئ، هل يسجد السامع؟ فذكر القولين، قال: واختلف في المقرئ الذي يقرأ القرآن، فقيل: إنه يسجد لسجود القارئ إذا كان بالغاً في أول ما يمر بسجدة، وليس عليه السجود فيما بعد ذلك. وقيل: ليس عليه السجود بحال.

والثاني: أن يجلسوا إليه ليسمعوا قراءته ابتغاء الثواب من الله تعالى في استماع القرآن، فهذا جائز أن يجلسوا إليه، ويختلف هل يسجدون بسجوده إذا مر بسجدة؟ ففي العتبية: لا يسجدون، وقال ابن حبيب: يسجدون إلا أن يكون ممن لا يصح أن يؤتم به من صبي أو امرأة. والذي في المدونة محتمل للتأويل، والأظهر منها أنهم لا يسجدون بسجوده.

والثالث: أن يجلسوا إليه لأن يسجدوا بسجوده، فهذا يكره أن يجلسوا إليه، وأن يسجدوا بسجوده؛ وهو نص المدونة، ومعنى العتبية، وزاد فيها ونهى عن ذلك. انتهى بمعناه. قال في المدونة: ويقام الذي يقعد في المساجد يوم الخميس وغيره لقراءة القرآن. وما ذكره من تقسيم المسألة على ثلاثة أقسام، خالف في ذلك طريق الأكثر فإنهم قالوا: متى لم يجلس للتعليم فلا يسجد، سجد القارئ أم لا. ولم يفرقوا بين أن يقصد الثواب أم

لا، ذكره في التنبيهات. وقال المازري: إذا قرأ آية سجدة بعدما سجد فإنه يسجد عندنا وعند الشافعي، وقال أبو حنيفة: لا يسجد. قال: وهذا الذي ذكرته من تكرار السجود هو أصل المذهب عندي إلا أن يكون القارئ ممن يتكرر ذلك عليه غالباً كالمعلم والمتعلم، ففيه قولان: إذا كانا بالغين، قال مالك وابن القاسم: يسجدان أول مرة لا غير. وقال أصبغ وابن عبد الحكم: لا سجود عليهما ولا في أول مرة. وأما قارئ القرآن فإنه يسجد جميع سجداته.

وَيَسْجُدُ الْمُصَلِّي فِي النَّفْلِ مُطْلَقاً. وَقِيلَ: إِنْ أَمِنَ التَّخْلِيطَ. وَفِي الْفَرْضِ تُكْرَهُ قِرَاءَتُهَا عَلَى الْمَشْهُورِ جَهْراً أَوْ سِرّاً، فَإِنْ قَرَأَ فَقَوْلانِ، وعَلَى الْمَشْهُورِ إِذَا عَزَمَ جَهَرَ لِيُعْلِمَ فَإِنْ لَمْ يَجْهَرْ وسَجَدَ، فَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: يُتْبَعُ. وقَالَ سَحْنُونٌ: لا يُتْبَعُ لاحْتِمَالِ السَّهْوِ....

قال ابن بشير وابن شاس: وهل تجوز قراءة السورة التي فيها السجدة؟ فأما صلاة النافلة فلم يختلف المذهب في جواز ذلك. وهذا إذا كان فذاً أو في جماعة يأمن التخليط فظاهر، وإن كان في جماعة لا يأمن ذلك فيها فالمنصوص أيضاً جوازه، لما ثبت في فعل الأولين في قراءة السجدة في قيام رمضان. انتهى. ومفهوم قوله في الجلاب: ولا بأس بقراءة السجدة في النافلة والمكتوبة إذا لم يخف أن يخلط على من خلفه عدم الجواز مع عدم أمن التخليط. والمشهور الكراهة في الفريضة مطلقاً لأنه إذا قرأها فإن لم يسجد دخل في الوعيد، وإن سجد زاد في أعداد سجود الفريضة. ومقابل المشهور بالجواز رواية ابن وهب عن مالك. وصوبه ابن يونس واللخمي وابن بشير وغيرهم. ابن بشير لما ثبت عنه عليه الصلاة والسلام أنه كان يداوم على قراءة السجدة في الركعة الأولى من صلاة الصبح. وعلى ذلك يواظب الأخيار من أشياخي وأشياخهم. انتهى.

قوله: (**فَإِنْ قَرَأَ فَقَوْلانِ**) السجود وهو المشهور، وعليه فإذا كانت صلاتهم سرية جهر ليعلم الناس، فإن لم يجهر وسجد فقال ابن القاسم: يتبع لأن الأصل عدم السهو.

وقال سحنون: لا يتبع لأن أكثر الناس لا يقرؤونها في الفريضة، وإذا قرأ بها جهراً كان الغالب عليه السهو.

فرع:

قال أشهب: ولا يقرأ الخطيب [١٠٣/أ] سجدة على المنبر. وكأنه رأى أن النزول للسجدة يؤثر في نظام الخطبة، فإن قرأها فقال أشهب: ينزل ويسجد مع الناس، وإن لم يفعل فليسجدوا، ولهم في الترك سعة. وينبغي أن يعيد قراءتها في الصلاة ويسجد. وقال مالك في المجموعة: لا ينزل ولا يسجد، وإن العمل على آخر فعل عمر في تركه السجود. وقال: على رسلكم إن الله لم يكتبها علينا.

وشُرُطُهَا كَالصَّلاةِ إلا الإِحْرَامَ والسَّلامَ، وفِي التَّكْبِيرِ إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي صَلاةٍ: ثَالِثُهَا: خَيَّرَ ابْنُ الْقَاسِمِ ....

تصوره واضح. قال ابن وهب: يسلم منها. والظاهر أن الاستثناء في قوله: (**إلا الإِحْرَامَ والسَّلامَ**) منقطع.

خليل: وفي النفس من عدم الإحرام والسلام شيء. وقوله: (**إِنْ لَمْ يَكُنْ فِي صَلاةٍ**) أي؛ إن كان في صلاة كبر في خفضه ورفعه اتفاقاً كسائر الالتفاتات في الصلاة. والثلاثة الأقوال في المدونة. قال ابن القاسم: وكل ذلك واسع. وفي الرسالة رابع: يكبر في خفضها. وفي التكبير في الرفع منها سعة. والذي رجع إليه مالك التكبير، واختاره ابن يونس.

فرع:

إذا قرأ الماشي السجدة سجد، وينزل الراكب إلا في سفر القصر؛ قاله في الواضحة.

ولَوْ جَاوَزَهَا بِيَسِيرٍ سَجَدَ، وبِكَثِيرٍ يُعِيدُ قِرَاءَتَهَا ويَسْجُدُ. وفِيهَا: إِنْ رَفَعَ الْمُصَلِّي رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فِي فَرْضٍ لَمْ يُعِدْ. ورَوَى ابْنُ حَبِيبٍ: يَعُودُ فِي الثَّانِيَةِ، ويَسْجُدُ ....

واليسير مثل أن يقرأ الآية والآيتين. **ابن عبد السلام**: وهذا بين؛ لأن ما قارب الشيء يعطَى حكمُه. وقوله: (**وبِكَثِيرٍ يُعِيدُ قِرَاءَتَهَا ويَسْجُدُ**) زاد في الجواهر بعد قوله: (**ويَسْجُدُ**) ثم يعود إلى حيث انتهى في القراءة. وقوله: (**وفِيهَا: إِنْ رَفَعَ...**) إلى آخره.

ابن عبد السلام: الموجب لذكر هذه المسألة رواية ابن حبيب، وإلا فسيذكر أنها تفوت بوضع اليدين على الركبتين.

وفِي النَّافِلَةِ يَعُودُ

أي: وإن ذكر بعد رفع رأسه من الركوع في النافلة عاد إلى قراءتها وسجد.

ابن عبد السلام: وهو استحسان. والأصل أن محلها قد فات إلا أن يريد قراءتها إن شاء لأن ذلك سائغ في النافلة. انتهى. وإذا قلنا أنه يعود إليها فهل قبل الفاتحة أو بعدها؟ قولان، أشار إليهما بقوله:

وفِي فِعْلِهَا بَعْدَ الْفَاتِحَةِ أَوْ قَبْلَهَا قَوْلانِ، فَإِنْ ذَكَرَ رَاكِعاً فَكَذَلِكَ، وقِيلَ: يَخِرُّ سَاجِداً

القول بأنه يعيدها قبل الفاتحة لأبي بكر بن عبد الرحمن؛ لأن المانع من الإتيان بها إنما هو فوت القيام، وقد وجد فلا معنى للتأخير، والقول بأنه يعيدها بعد الفاتحة لابن أبي زيد، لأنها قراءة فتشرع بعد الفاتحة كغيرها. وقوله: (**فَإِنْ ذَكَرَهَا رَاكِعاً فَكَذَلِكَ**) يريد: وإن ذكر في النافلة بعد وضع اليدين على الركبتين فكذلك؛ أي: هو بمنزلة ما لو ذكر بعد أن رفع رأسه من الركوع فيمضي على ركوعه، ويقرأها في الثانية. وهذا القول نقله اللخمي عن مالك في العتبية، وتأوله ابن يونس على المدونة، ويريد تأويله أنه نص

فيها على الفوات إذا ذكر وهو راكع في الثانية. وقوله: (**وَقِيلَ: يَخِرُّ**) أي: إذا ذكر راكعاً، وهذا القول لأشهب. زاد اللخمي وصاحب الجواهر عنه: ويسجد إذا حصل له ذلك في الثانية، ولو ذكر وهو جالس قبل أن يسلم أو بعد السلام سجد. وبنى التونسي وابن بشير الخلاف في هذه المسألة على الخلاف في عقد الركعة، وأبى ذلك عبد الحق وابن يونس وقالا: بل ابن القاسم جعل وضع اليدين على الركبتين تنعقد به الركعة في أربعة مسائل منها هذه، وقد تقدم التنبيه عليها. وعلى هذا فيكون كلامه هنا عائد إلى مسألة النافلة، وقول ابن عبد السلام المتقدم والموجب لذكر هذه المسألة رواية ابن حبيب إلى آخره يدل على أنه جعل هذه المسألة عائدة إلى الفريضة، لكن لم أر المسألة في كتب الأصحاب إلا على الوجه الأول.

وَلَوْ قَصَدَ السُّجُودَ فَرَكَعَ نَاسِياً، فَقَالَ مَالِكٌ: يَعْتَدُّ بِهِ، فَإِنْ ذَكَرَ مُنْحَنِياً رَفَعَ لِرَكْعَتِهِ، وَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: لا يَعْتَدُّ بِهِ فَإِنْ ذَكَرَ مُنْحَنِياً خَرَّ، فَإِنْ رَفَعَ سَاهِياً لَمْ يَعْتَدَّ بِهِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْحَرَكَةَ إِلَى الأَرْكَانِ مَقْصُودَةٌ أَوَّلاً، وَعَلَى قَوْلِ ابْنِ الْقَاسِمِ: إِنْ أَطَالَ الرُّكُوعَ أَوْ رَكَعَ أَوْ رَفَعَ سَاهِياً سَجَدَ بَعْدَ السَّلامِ. وَعَلَى قَوْلِ مَالِكٍ قَوْلانِ

يعني: إذا قصد سجود التلاوة فلما وصل إلى الركوع نسي. وقول ابن القاسم منصوص في العتبية والواضحة. وقول مالك في المجموعة، ورواه أشهب في العتبية. وقوله: (**فَإِنْ ذَكَرَ مُنْحَنِياً رَفَعَ لِرَكْعَتِهِ**)، من تمام قول مالك. وقوله: (**فَإِنْ ذَكَرَ مُنْحَنِياً خَرَّ**)؛ من تمام قول ابن القاسم، وكذلك قوله: (**فَإِنْ رَفَعَ سَاهِياً لَمْ يَعْتَدَّ بِهِ**).

تنبيهات:

أحدها: ما وقع بعد قوله: (**فَإِنْ رَفَعَ سَاهِياً لَمْ يَعْتَدَّ بِهِ**) زيادة على المشهور وليست صحيحة، لأنها ليست قول مالك.

ثانيها: [١٠٣/ب] جعل الأول من التعليل للثاني من القولين عكس غالب اصطلاحه.

ثالثها: تأول الشيخ أبو محمد قوله: فركع ساهياً على أن المراد منها عن السجدة وقصد الركعة، وأما لو خر للسجدة فلا يجزئه ذلك الركوع؛ لأنه نوى بانحطاطه ما ليس بفرض، إلا على قول من يرى أنه إذا ظن أنه في نافلة فصلى ركعة أنه يجزئه. ابن يونس: وعلى هذا التأويل يكون وفاقاً لابن القاسم قال: وظهر في الإجزاء على قول مالك؛ وإن انحط للسجدة فلا تضره النية لانعقادها من أول الفريضة، وليس عليه تجديدها في كل ركعة. وهل يسجد أم لا؟ أما على قول ابن القاسم فليسجد بعد السلام إن طال ركوعه، أو رفع ساهياً لتحقيق الزيادة والطول هو الطمأنينة فما فوقها. واختلف على قول مالك، والظاهر سقوطه لعدم الزيادة؛ قاله المغيرة. والثاني: أنه يسجد بعد السلام؛ قاله مالك في المجموعة، لأنه أخل بنية الانحطاط فكان حقه قبل، لكن لما ضعف مدرك السجود أخر، كذا قال المازري.

فرع:

قال مالك في المجموعة: ولو سجد في آية قبلها يظنها السجدة فليقرأ السجدة في باقي صلاته، ويسجد لها ويسجد بعد السلام.

وَيُكْرَهُ سُجُودُ الشُّكْرِ عَلَى الْمَشْهُورِ

وجه المشهور العمل؛ ولهذا لما قيل لمالك في العتبية أن أبا بكر الصديق فيما يذكر سجد بعد فتح اليمامة شكراً، قال: ما سمعت ذلك. وأنا أرى أنهم كذبوا على أبي بكر في هذا الضلال. وقد فتح الله على رسوله وعلى المسلمين، فما سمعت أن أحداً منهم سجد. انتهى. والشاذ رواه ابن القصار عن مالك وبه قال ابن حبيب.

اللخمي: وهو الصواب لحديث ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في سجدة ص: «**سجدها داود توبة، وأسجدها شكراً**». وحديث أبي بكر **أتى النبي صلى الله عليه وسلم أمر سره فخر ساجداً**. ذكره الترمذي. وحديث كعب بن مالك لما بشر بتوبة الله عليه خر ساجداً. أخرجه البخاري.انتهى.

فرع:

كره في المدونة الاقتصار على قراءة السجدة مجردة عما قبلها وما بعدها، واختلف الأشياخ فحملها بعضهم على أن المراد نفس السجدة دون جملة الآية التي هي منها. وحملها بعضهم على أن المراد به جملة آية السجدة. **المازري**: وهو الأشبه لأنه لا فرق بين قراءة كلمة السجدة أو جملة الآية.

الْجَنَائِزُ: وتَوْجِيهُ الْمُحْتَضِرِ إِلَى الْقِبْلَةِ مُسْتَحَبٌّ غَيْرُ مَكْرُوهٍ عَلَى الأَصَحِّ

الجنازة بفتح الجيم وكسرها، للميت والسرير، وقيل: للميت بالفتح، وللسرير بالكسر، الأعلى للأعلى والأسفل للأسفل. والاستحباب رواه ابن القاسم وابن وهب عن مالك، والكراهة رواها ابن القاسم أيضاً في المجموعة قال: وما علمته من الأمر القديم. قال ابن حبيب: إنما كره استناناً. وروي عن ابن المسيب إنكاره حتى قيل لما أغمي عليه: فلما أفاق قال لبنيه: ليهنني مضجعي ما دمت بين أظهركم، لا أبالي على أي جهة مت إذا مت مسلماً. وزاد: (**غَيْرُ مَكْرُوهٍ**) ليعلم أن مقابل الأصح الكراهة. ابن حبيب: ولا أحب أن يوجه إلا أن يغلب ويعاين وذلك عند إحداد نظره، وشخوص بصره.

وكَذَلِكَ قِرَاءَةُ شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ عِنْدَه

أي: ويستحب. وتبع المصنف في هذا ابن بشير، وإنما هو قول ابن حبيب. وقال: إنما كره مالك ذلك استناناً. والكراهة لمالك في رواية أشهب. واحتج على ذلك بأن عمل

السلف اتصل على ترك ذلك. وذكر ذلك صاحب البيان وغيره، وصاحب الرسالة فقال: وأرخص بعض العلماء في القراءة عند رأسه بسورة يس، ولم يكن ذلك عند مالك أمراً معمولاً به. انتهى. وهذا هو الظاهر، وفي حمل ابن حبيب نظر، إذ ليس لنا أن نرتب الأسباب والمسببات، وما حده الشرع وقفنا عنده، وما أطلقه ولم يخصه بسبب أطلقناه، وما تركه السلف تركناه وإن كان أصله مشهوداً له بالمشروعية كهذه القراءة. وللشرع حكمة في الفعل والترك، وتخصيص بعض الأحوال بالترك كالنهي عن القراءة في الركوع، وطلبها في القيام، فتمسك بهذه القاعدة الجليلة؛ فإنها دستور للمتمسك بالسنة، وقاعدة مالك والله أعلم.

وَكَيْفِيَّةُ التَّوْجِيهِ كَالْقَوْلَيْنِ فِي صَلَاةِ الْمَرِيضِ

أي: في تقديم الأيمن وإلا استلقى على ما تقدم، وأما بين الأيسر والأيمن فبعيد.

وَيُسْتَحَبُّ تَلْقِينُهُ الشَّهَادَةَ، وَتَغْمِيضُهُ بَعْدَ مَوْتِهِ

لقوله عليه الصلاة والسلام: «**لقنوا موتاكم لا إله إلا الله**». أخرجه مسلم، والترمذي.

ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة**». رواه أبو داود، والترمذي. وقال عبد الحق فيه: حسن صحيح. وظاهره الاقتصار على لا إله إلا الله. وقال بعضهم: تلقين الشهادتين. **ابن الفاكهاني**: ومراد الشارع والأصحاب الشهادتان معاً، واكتفى بذكر إحداهما. ووقع في بعض [١٠٤/ أ] النسخ الشهادتين. وإذا قالها مرة ثم تكلم أعيد تلقينه وإلا ترك لأن القصد أن يكون آخر كلامه. قالوا: ولا يقال له: قل بل يقال عنده لا إله إلا الله، ويستحب تغميضه إذا قضى لا قبل ذلك، وتمد رجلاه، وتلين مفاصله برفق لئلا يبقى مشوه الخلقة. قال مالك في المختصر: ولا بأس أن

تغمضه الحائض والجنب. قال ابن حبيب: يستحب ألا يجلس عنده إلا أفضل أهله وأحسنهم هدياً وقولاً، ولا يكون عليه وقربه ثوب غير طاهر، ولا تحضره الحائض والكافر. وفي اللخمي: تجتنبه الحائض والجنب. واختلف في ذلك والمنع أولى لما روي أن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه جنب. **ابن حبيب**: ويستحب أن يقال عنده ﴿ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ * وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾، ﴿ لِمِثْلِ هَٰذَا فَلْيَعْمَلِ ٱلْعَٰمِلُونَ ﴾، ﴿ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ ﴾. ويقال عند إغماضه: بسم الله، وعلى وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، اللهم يسر عليه أمره، وسهل عليه موته، وأسعده بلقائك واجعل ما خرج إليه خيراً مما خرج عنه.

وَإِذَا رُجِيَ الْوَلَدُ فَفِي جَوَازِ بَقْرِ الْبَطْنِ قَوْلَانِ

المشهور: لا يبقر. وقال أشهب وسحنون وأصبغ: يبقر إذا تيقن حياته. قال محمد بن عبد الحكم: رأيت بمصر رجلاً مبقوراً على رمكة مبقورة. وحمل عبد الوهاب قول سحنون على أنه تفسير لقول ابن القاسم. قال: وإنما قال ذلك ابن القاسم إذا لم تتيقن حياته.

تنبيه:

وهذا الخلاف حيث يتعذر على النساء إخراج الولد من مخرجه، وأما إن أمكن ذلك بعلاج فحسن؛ قاله مالك في المبسوط.

وَكَذَلِكَ لَوْ كَانَ فِي بَطْنِهِ مَالٌ لَهُ بَالٌ بِبَيِّنَةٍ

أي: فيختلف فيه. قال ابن القاسم، وأصبغ، وسحنون: يبقر إذا كان فيه دنانير. قال ابن القاسم: وكذلك إذا ابتلع جوهرة نفيسة أو وديعة. وقال ابن حبيب: لا يبقر. ولو كانت جوهرة تساوي ألف دينار. قال شيخنا رحمه الله: ينبغي أن يكون الخلاف إذا ابتلعه لقصد صحيح. وأما إن قصد قصداً مذموماً فينبغي أن يبقر لأنه كالغاصب، وقيد ابن

بشير الخلاف في الوديعة بها إذا كان له مال يؤدى منه. قال: وإلا فلا ينبغي أن يختلف في وجوب استخراجه. انتهى. وقال ابن القاسم هنا بالبقر دون الأول لتحقق المال هنا بخلاف حياة الجنين فإنها موهومة. والبقر مقيد كما قال المصنف بما إذا قامت له البينة بابتلاعه، ولو شهد بذلك عدل فأجراه أبو عمران على الخلاف في القصاص في الجراح بشاهد واحد. ابن يونس: والصواب البقر لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن إضاعة المال، والميت لا يملك ذلك.

وخُرِّجَ الْمُضْطَرُّ إِلَى أَكْلِ مَيْتَةِ الآدَمِيِّ عَلَى ذَلِكَ

أكثر نصوصهم أن المضطر لا يأكل ميتة الآدمي، ومنهم من أجازه. **ابن عبد السلام**: وهو الظاهر. وخرج الجواز عل القول بجواز البقر، والجواز هنا أولى لأن حياة الآدمي محققة بخلاف الجنين. لكن هنا إذهاب جزء من الآدمي وليس في البقر إلا الشق، فينظر هل ذهاب الجزء مع تحقق الحياة يوازي الشق مع عدم تحقق الحياة؟

وغُسْلُ الْمَيِّتِ وَاجِبٌ عَلَى الأَصَحِّ

الأصح قول عبد الوهاب، وابن محرز، وابن عبد البر. وحكى ابن أبي زيد وابن الجلاب، وابن يونس: السنية. **ابن بزيزة**: وهو المشهور. وسبب الخلاف قوله صلى الله عليه وسلم في حديث أم عطية: «**اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثر إن رأيتن ذلك**» هل معناه رأيتن الغسل أو الزيادة؟ **المازري**: وهذا على اختلاف الأصوليين في الاستثناء، والشرط إذا تعقب الجمل، هل يرجع إلى الجميع أو إلى الأقرب.

خليل: وعود التخيير إلى نفس الغسل بعيد جداً، وفي الغسل فوائد منها إكرام الملكين، ومنها تنبيه العبيد على أن المولى أكرمهم أحياء وأمواتاً، ومنها أن يعلموا أن من تأهب للقدوم على مولاه أنه لا يقدم إلا طاهر القلب من المعاصي متفرغاً مما سوى الله تعالى،

لأنه إذا اعتنى المولى بتطهير جسد فان في التراب تنبه العبد إلى ما هو باق؛ وهو النفس. ومنها إعلام العبد بالاعتناء به لأنه إذا اعتنى بتطهير الجسد الفاني فلأن يعتني بتطهير النفس من باب أولى. فنسأله عز وجل أن يطهر قلوبنا من رعونات البشر، وأن يفرغها من غيره، ويملأها من ذكره، وأن يقدمنا عليه وهو راض عنا.

وَلا يُغَسَّلُ مَنْ لا يُصَلَّى عَلَيْهِ لِنَقْصٍ أَوْ كَمَالٍ، وَمَنْ تَعَذَّرَ غُسْلُهُ يُمِّمَ كَعَدَمِ الْمَاءِ، وَتَقْطِيعِ الْجَسَدِ، وَكَرَجُلٍ مَعَ نِسَاءٍ غَيْرِ مَحَارِمَ

سيأتي من لا يغسل لنقص أو كمال. وجعل تعذر الغسل من ثلاثة أوجه. وهو ظاهر.

وَفِي الْمَحَارِمِ قَوْلانِ، وَعَلَى غُسْلِهِنَّ فَفِي كَوْنِهِ مِنْ فَوْقِ ثَوْبٍ أَوْ مِنْ تَحْتِهِ قَوْلانِ

المشهور أن ذوات المحارم يغسلنه. وقال أشهب: ييممنه فقط. وقوله: (فِي كَوْنِهِ...) إلخ؛ قال في المدونة: يغسلنه. ولم يشترط من فوق ثوب. زاد في المختصر: وتستر عورته. وقال ابن القاسم في سماع موسى بن معاوية: إنما يغسلنه من فوق ثوب. كما قال في المدونة في غسل الرجل ذوات محارمه: ولم أر القول بأنها تغسله [١٠٤/ب] من تحت ثوب منصوصاً، نعم خرجه صاحب التنبيهات على قول ابن حبيب في عكس هذه المسألة وسيأتي.

وَأَمَّا صَغِيرٌ لا يُمْكِنُهُ الْوَطْءُ فَيُغَسِّلْنَهُ

قال في المدونة: كابن سبع سنين. قال المازري: وروي عن مالك إجازة غسل المرأة لابن تسع.

وَالْمَرْأَةُ مَعَ رِجَالٍ غَيْرِ مَحَارِمَ كَذَلِكَ إِلا أنها تُيَمَّمُ إِلَى الْكُوعِ

لأن ذراعها عورة بخلاف وجهها وكفيها بدليل إظهارهما في الصلاة والإحرام. وجاز لكل واحد منهما أن ينظر وجه صاحبه، وإن كان ممنوعاً في الحياة للضرورة، والله أعلم.

وفِي الْمَحَارِمِ ثَالِثُهَا: يُغَسِّلُهَا مَحَارِمُ النَّسَبِ لا الصِّهْرِ

مذهب المدونة أنه يغسلها من فوق ثوب، ولا يفضي بيده إلى جسدها. والقول بالتيمم لأشهب قاله صاحب البيان قال: وروى أشهب أنه يصب الماء عليها صباً، ولا يباشر جسدها بيده من فوق الثوب ولا من تحته. قال: وفي المسألة قول لابن حبيب أنه يغسلها وعليها ثوب، ويصب الماء فيما بينه وبينها، لئلا يلصق بجسدها، فيصف بابتلاله عورتها. قال: وظاهره أنه يفضي بيده في غسله إياها إلى جسدها، ومعنى ذلك عندي فيما عدا السرة والركبة، فلا يفضي بيده إلى ذلك منها دون أن يجعل عليه خرقة، إلا أن يضطر إلى ذلك كما يفعل الرجل بفرج الرجل في غسله؛ إذ لا يختلف في أن الفخذ والسرة من المرأة عورة، لا يحل أن ينظر إلى ذلك من لا يحل له الفرج باتفاق. انتهى. وانظر هل يتخرج في غسلها القول الثالث الذي ذكره المصنف؟

وفِي صَغِيرَةٍ بَيْنَ إِطَاقَةِ الْوَطْءِ وبَيْنَ الرَّضِيعَةِ ونَحْوِهَا قَوْلانِ

أي: إذا كانت مطيقة للوطء لم يجز الغسل اتفاقاً، وإن كانت رضيعة جاز اتفاقاً. واختلف فيما بينهما، فمذهب ابن القاسم أنه لا يغسلها، ومذهب أشهب أنه يغسلها. **ابن الفاكهاني**: والأول مذهب المدونة. **ابن أبي زيد**: وهو أحب إلينا. واختلف هنا ولم يختلف في عكسها لأن تطلع الرجال على الصغيرة أقوى من تطلع النساء على الصغير.

ويُغَسَّلُ كَالْجَنَابَةِ، وفِي اسْتِحْبَابِ تَوْضِئَتِهِ قَوْلانِ، وعَلَى الْمَشْهُورِ فِي تَكْرَارِهِ بِتَكْرَارِ الْغُسْلِ قَوْلانِ ....

فهم من قوله: (**وعَلَى الْمَشْهُورِ**) أن المشهور أنه يوضأ. وقال أشهب: في ترك وضوئه سعة. **ابن حبيب**: ويوضأ كما يوضأ الحي. **التونسي**: وأنكر سحنون تكرار وضوئه.

الباجي: وينبغي على القول بتكرار الوضوء ألا يغسل ثلاثاً بل مرة واحدة حتى لا يقع التكرار المنهي عنه. وإذا لم نقل بتكريره هل يثلث أو لا؟ وحكى الباجي عن ابن حبيب أن الوضوء يكون في الغسلة الثانية؛ لأن الأولى تنظيف، فينبغي أن يكون الوضوء بعد حصول النظافة.

فرع:

ويعصر بطنه عصراً رفيقاً. أشهب: وإذا عصر بطنه فيؤمر من يصب عليه الماء، ولا يقطع ما دام ذلك. ويغسل ما أقبل منه وما أدبر. ويلف على يده شيئاً كثيفاً لا يجد معه لين ما تمر عليه اليد، ثم يغسل تلك الخرقة ويغسل يده. ويأخذ خرقة أخرى على يده، ويدخلها في فمه لتنظيف أسنانه، قال: ويمضمض. **ابن حبيب**: ويدخل الماء في أنفه ثلاثاً.

فرع:

ولو غسل ثم خرج منه شيء لم يعد غسله، ولا وضوءه، بل يغسل المحل فقط. **المازري**: وقال أشهب: يعيد الوضوء.

وَفِي كَوْنِهِ تَعَبُّداً أَوْ لِلنَّظَافَةِ قَوْلانِ، وعَلَيْهِمَا اخْتُلِفَ فِي غُسْلِ الذِّمِّيِّ، واخْتُلِفَ فِي وُجُوبِ غُسْلِهِ بِالْمُطَهِّرِ دُونَ سِدْرٍ وكَافُورٍ وغَيْرِهِمَا ....

الظاهر: التعبد بدليل التيمم عند عدم الماء. والقول بالنظافة لابن شعبان، قال: ويجوز غسله بماء الورد، وماء القرنفل.

وقوله: (**فِي غُسْلِ الذِّمِّيِّ**) أي: في تغسيلِ الذميِّ المسلمَ إذا لم يكن مسلمٌ ولا امرأةٌ من محارمه، فعلى التعبد لا يغسله، وهو قول أشهب، وعلى التنظيف يغسله. وعليه فقال مالك: يعلم النساء الذمي الغسل ويغسله. وقال سحنون: يغسل الكافر المسلم والكافرة المسلمة، ثم يحتاطون بالتيمم.

تنبيه:

وعلى القول بأن الغسل للتعبد فلا يحتاج إلى نية، وإنما يحتاج التعبد إلى نية إذا كان مما تفعله في نفسك، ذكره الباجي وابن رشد وابن راشد.

فرعان:

الأول: اختلف إذا مات النصراني، هل لابنه المسلم أن يقوم بأموره ويتبعه إلى قبره؟ فقال مالك في العتبية: لا أرى أن يقوم في أموره ولا يتبعه إلى قبره، وقد ذهب الحق الذي

كان يلزمه إلا أن يخاف أن يضيع. ابن القاسم: وهذا [١٠٥/ أ] أثبت ما سمعت من قول مالك، وبه آخذ. وقال ابن حبيب: لا يحمل المسلم نعش الكافر ولا يمشي معه ولا يقوم على قبره، ولو مات لمسلم كافر يلزمه أمره مثل الأبوين، والأخ، وشبه ذلك، فلا بأس أن يحضره ويلي أمره، ويكفنه حتى يخرج به إلى دفنه. وإن كفي دفنه وأمن الضيعة عليه فلا يتبعه، وإن خشي ذلك فليتقدمهم إلى قبره. وإن لم يخش ضيعته وأحب أن يحضر دفنه فليتقدم أمام جنازته، وإذا خشي عليه تقدَّمها، ولا يُدخلها قبرها إلا ألا يجد من يكفيه ذلك.

الفرع الثاني: قال في العتبية: لا يعجبني أن يعزى المسلم في أبيه الكافر لقوله تعالى: ﴿ مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ﴾. فلم يكن لهم أن يرثوهم وقد أسلموا حتى يهاجروا. وروي عن مالك أنه يعزي جاره الكافر بموت أبيه الكافر لذمام الجار، فيقول إذا مر به: بلغني الذي كان من مصابك، ألحقه الله بأكابر دينه، وخيار ذوي ملته. وقال سحنون: يقول له: أخلف الله لك المصيبة، وجزاك أفضل ما جزى به أحداً من أهل دينك. قال في البيان: وإذا جازت تعزية الكافر بالكافر، فتعزية المسلم بالكافر من باب أولى. خلاف ما قاله في العتبية قال: والتعزية لثلاثة أمور:

أحدها: تهوين المصيبة على المعزَّى وتسكينه وتسليته وتحضيضه على الصبر. **والثاني**: أن يعوض الله من مصابه جزيل الثواب، **والثالث**: الدعاء للميت. والكافر يمتنع في حقه الأخير. فيعزى المسلم في وليه الكافر، هذا معنى كلامه. قال: والآية التي احتج بها مالك على ترك التعزية منسوخة. قال عكرمة: أقام الناس برهة لا يرث المهاجر الأعرابي، ولا الأعرابي المهاجر لقوله تعالى: ﴿ مَا لَكُم مِّن وَلَـٰيَتِهِم مِّن شَىْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا ﴾ حتى نزل: ﴿ وَأُوْلُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَـٰبِ ٱللَّهِ ﴾، فاحتج بالمنسوخ كما احتج لما اختاره من الإطعام في الفطر في رمضان بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ ﴾، وهي منسوخة، وذلك إنما يجوز على القول بأن الأمر إذا نسخ وجوبه جاز أن يحتج به على

الجواز، وذلك مما اختلف فيه، واعتلاله بمنع الميراث ضعيف؛ إذ قد يعزى الحر بالعبد، ولا يتوارثان. انتهى.

قال مالك في المدونة: وإذا مات كافر بين مسلمين لا كافر معهم لفوه بشيء وواروه. قال الليث وربيعة: لا يستقبل به قبلتنا ولا قبلتهم. **ابن حبيب**: وإذا ماتت ذمية حامل من مسلم فلتدفن مع أهل دينها، وإنما ولدها عضو منها حتى يزايلها. نقله ابن يونس.

وَفِي كَرَاهَةِ غُسْلِهِ بِمَاءِ زَمْزَمَ قَوْلانِ، إِلا أَنْ تَكُونَ فِيهِ نَجَاسَةٌ

قال ابن شعبان: لا يغسل بماء زمزم ميت ولا نجاسة، وإنما يكره غسل الميت بماء الورد وماء القرنفل من ناحية السرف، وإلا فهو جائز. وقال ابن أبي زيد: ما ذكر في ماء زمزم لا وجه له عند مالك وأصحابه. وما ذكر في القرنفل ليس هو قول أهل المدينة، إن أراد أن يغسل بذلك وحده.

وقوله: (**إِلا أَنْ تَكُونَ فِيهِ نَجَاسَةٌ**) أعاده شيخنا وابن عبد السلام على قوله: (**وفي وجوب غسله بالمطهر**) أي: إلا أن تكون فيه نجاسة فلا بد من المطهر، وكأنهما فرا من إعادته على ماء زمزم؛ إذ لو أعيد عليه لفهم على أنه اتفق على المنع منه، وليس كذلك؛ إذ ظاهر المذهب الجواز على ما قاله ابن أبي زيد. ومن المعلوم أن أم إسماعيل وابنها عليهما السلام ومن نزل عليهما من العرب حين لم يكن بمكة ماء غيره، لم يستعملوا في كل ما يحتاجون إليه سواه. قال اللخمي: وما ذكره ابن شعبان من أنه لا يجوز أن يغسل الميت بماء زمزم هو مبني على أصله أن الميت نجس.

وَالْوَاحِدَةُ تُجْزِئُ، وَيُسْتَحَبُّ التَّكْرَارُ وِتْراً إِلَى سَبْعٍ، وَإِنْ لَمْ يَحْصُلِ الإِنْقَاءُ زِيدَ

قال ابن حبيب: السنة أن يكون وتراً. وكذلك غسل النبي صلى الله عليه وسلم، وإن لم يحصل الإنقاء بسبع زيد على السبع من غير مراعاة وتر. قال مالك في الواضحة: ولا

يستحب اغتسال غاسل الميت. ونقل في النوادر عن مالك وابن القاسم وأشهب استحباب اغتسال غاسل الميت. وحكى في البيان قولاً ثالثاً بإيجاب الغسل، قال مالك في المختصر: وليس على حامل الميت وضوء. قال في كتاب ابن القرطي: من اغتسل عند الميت لم يكتف بذلك الغسل إن مات. قال مالك: ولا أحب للجنب غسل الميت، وذلك جائز للحائض. وأجاز محمد بن عبد الحكم للجنب أن يغسله، ورواه ابن نافع عن مالك. قال في البيان: والأظهر الكراهة؛ لما جاء أن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه جنب، ولأنه يمكن طهره. قال ابن شعبان: وليكثر الغاسل من ذكر الله تعالى.

وَالتَّجْرِيدُ مِنَ الثِّيَابِ مَشْرُوعٌ

أي: مستحب؛ لأنه أنقى، ونبه به على خلاف الشافعية أن الميت لا ينزع قميصه. [١٠٥/ ب] وفي أبي داود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما توفي أراد أصحابه غسله. قالوا: والله ما ندري أنجرده من ثيابه كما نجرد موتانا، أم نغسله وعليه ثيابه؟ فقولهم: كما نجرد مواتنا، دليل على أن ذلك عادتهم، وأن عدم تجريد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مخصوص به لشرفه ورفعته عن جميع خلق الله كلهم. قال ابن يونس: قال أصحابنا: واختلف لما غسل بالقميص، هل بقي عليه أو نزعوه؟ والحديث يدل على أنهم نزعوه، وهو قوله: كفن في ثلاثة أثواب بيض سحولية ليس فيها قميص ولا عمامة. انتهى.

وَتُسْتَرُ الْعَوْرَةُ

هكذا قال في المدونة، وفهم اللخمي منه أن المراد السوءتان خاصة، قال: وقال ابن حبيب: من السرة إلى الركبة. واستضعف في التنبيهات قول اللخمي قال: وليس في الكتاب ما يدل على ما قاله. بل لو قيل فيه ما يدل على قول ابن حبيب لكان له وجه؛ لأنه قال بإثر ذلك: ويفضي بيده إلى فرجه إن احتاج إلى ذلك، فلو كانت العورة هي نفس

الفرج كما قال لما جاء بذكر الفرج بلفظ آخر. انتهى. واستحب ابن سحنون أن تُجعل على صدره خرقة. قال اللخمي: وهو أحسن فيمن طال مرضه. **المازري**: وأما غسل المرأةِ المرأةَ فالظاهر من المذهب أنها تستر منها ما يستر الرجل من الرجل من السرة إلى الركبة، وعلى قول سحنون تستر جميع جسدها؛ لأنه قال في المرأة تدخل الحمام أنها تدخل في ثوب يستر جميع جسدها. انتهى.

وَالأَشْهَرُ أَنْ يُفْضِيَ الْغَاسِلُ بِيَدِهِ إِلَيْهَا إِنِ احْتِيجَ وَإِلا فَبِخِرْقَةٍ وَهِيَ مَسْتُورَةٌ

إن أمكن أن يغسل ما هنالك بخرقة فلا خلاف في منع المباشرة، وإن لم يمكن فقال ابن القاسم: يباشر باليد. وقال ابن حبيب: لا يباشرها إلا وبيده خرقة. وقول ابن حبيب أقرب، والقول بالإفضاء إنما يأتي على القول بوجوب بالغسل. والواو من قوله: (**وَهِيَ مَسْتُورَةٌ**) للحال، ولفظة (**هِيَ**) عائدة على العورة. قيل: والخلاف إنما هو في غير الزوجين، وأما الزوجان فيباشر أحدهما عورة الآخر عند الضرورة.

وَلا يُؤْخَذُ لَهُ ظُفُرٌ وَلا شَعَرٌ

زاد في المدونة: وذلك بدعة ممن فعله. وصرح المازري بكراهته، قال ابن حبيب وغيره: وإن سقط من ذلك شيء جعل في أكفانه. قال أصبغ وغيره: وينقى ما تحت الظفر من وسخ بعود أو غيره. **سحنون**: ويجوز قص أظفار المريض إذا كان مما يتأذى منه، وإن كان يُتَهَيَّأ بذلك إلى الموت فلا يفعل.

فرع:

قال ابن القاسم في العتبية: ويعمل بشعر المرأة ما أحبوا من لفه، وأما الظفر فلا أعرفه. وقال ابن حبيب: لا بأس بظفره. وقالت أم عطية: قد ضفرنا شعر بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث ضفائر، ناصيتها وقرنيها وألقي من خلفها.

والْمُقَدَّمُ الزَّوْجُ والزَّوْجَةُ ولَوْ كَانَ الْخِيَارُ لأَحَدِهِمَا عَلَى الْمَنْصُوصِ. وخَرَّجَهَا اللَّخْمِيُّ عَلَى الْخِلافِ فِي الْفَوْتِ بِالْمَوْتِ ....

لأن أسماء بنت عميس غسَّلت زوجَها أبا بكر رضي الله عنهما، وغسَّلت أبَا موسى زوجتُه، وغسَّل عليٌّ فاطمةَ، وقالت عائشة: لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما غسل النبي صلى الله عليه وسلم إلا أزواجه. رواه أبو داود، وابن ماجه، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم ولم ينكر عليها أحد.

أشهب: وتغسله زوجته وإن لم يَبْنِ بها. **سحنون**: وكذلك يغسلها هو. وهذا حكم النكاح الصحيح، وأما الفاسد مما يفسخ قبل البناء وبعده كالشغار فلا يغسل أحدهما الآخر، وإن كان مما يفسخ قبل البناء فقط غسل أحدهما صاحبه بعد البناء لا قبله.

وقوله: (**ولَوْ كَانَ الْخِيَارُ لأَحَدِهِمَا**) يريد: بشرط الإسلام. قال في النوادر: وليس للمسلم غسل زوجته النصرانية، ولا تغسله هي إلا بحضرة المسلمين؛ إذ لا تؤمن من إذا خلت به، ونقله المازري أيضاً. قوله: (**وخَرَّجَهَا**) أي: المسألة. ولفظ اللخمي: وإن ظهر بأحدهما عيب جنون أو جذام أو برص فلا غسل بينهما. وهذا يصح على قول ابن القاسم؛ لأنه يقول: إذا وقع الطلاق والموت فات موضع الرد. وأما على قول عبد الملك فإنه إذا مات الزوج وكان العيب به غسلته؛ لأن الإجازة خير لها فتأخذ الصداق من الميت والميراث، وإن كان العيب بها كان لأوليائه أن يقوموا بالعيب، ويمنعوها الميراث والصداق فلا تغسله، وإن كانت هي الميتة والعيب بها، وقام الزوج بالعيب ليسقط عن نفسه الصداق وكانت فقيرة لم يغسلها، وكذلك إذا كان العيب به وقام أولياؤها بالعيب ليمنعوه الميراث لم يغسلها.

المازري: في هذا التخريج عندي نظر؛ لأن الخيار إذا وقع برد العصمة بعد الموت، فهل يكون [١٠٦/ أ] رافعاً لها الآن، أو رافعاً لها من حين العقد؟ هذا أصل مختلف فيه،

فيخرج على هذه الطريقة الاختلاف في هذا الأصل، إلا أن يحتاط للغسل، فيرفع منه الخلاف فلا يباح. والظاهر من نصوص أصحاب هذه الطريقة أنهم يرون الاختيار إذا وقع بالرد، فكأن العصمة لم تكن في منع الميراث، وما في معناه من حقوق الزوجية. انتهى.

وكلام المصنف واللخمي يقتضي عموم الخلاف. وقال ابن عات: إن كان العيب بالحي لم يغسل الميت، وإن كان بالميت ففيه تنازع، والقياس منع الغسل. نقله ابن هارون.

فرع:

وفي حكم الزوجين، السيد وأمته، ومدبرته، وأم ولده، وضابطه أن إباحة الوطء إلى حين الموت يبيح الغسل من الجانبين، بخلاف المكاتبة والمعتق بعضها والمعتقة إلى أجل، ولا يقضى للأمة والمدبرة على الأولياء باتفاق. وإذا قلنا بالغسل فالمشهور: يستر كل واحد منهما عورة صاحبه، خلافاً لابن حبيب: إلا أن يحتاج الغاسل منهما إلى معونة غيره، فليستر حينئذٍ بلا خلاف.

فرعان:

الأول: نص علماؤنا على أنه لا ينبغي أن يحضر مع الغاسل إلا من يعينه.

الثاني: إذا أجزنا للمرأة غسل زوجها، فقال ابن الماجشون: لها أن تجففه وتكفنه، ولا تحنطه؛ إذ هي حادٌّ إلا أن تضع حملها قبل ذلك إن كانت حاملاً، أو تكون بموضع ليس فيه من يحنطه فلتفعل، ولا تمس الطيب إلا الميت.

وَفِي الطَّلاقِ الرَّجْعِيِّ قَوْلانِ

المشهور: المنع. وقال ابن نافع بالجواز. واعلم أن الخلاف جارٍ ولو قلنا أن الرجعية محرمة الوطء. **ابن شاس**: وروي عن ابن القاسم في العتبية أنه يغسلها وأنه يحدث بالموت

من إباحة الرؤية لها ما لم يكن في حال الحياة لحق الموارثة. ولو تزوج أخت زوجته فأجاز ابن القاسم في المجموعة أن يغسلها، ثم كرهه. وقال أشهب: أحب إلي ألا يفعل. وقال ابن حبيب: وللزوجة أن تغسل زوجها. وإن وضعت ما في بطنها وانقضت عدتها. قال ابن الماجشون: إذا وضعت على سريره فيجوز لها أن تنكح زوجاً غيره، ويجوز لها أن تغسله. انتهى. وانظر كلام ابن عبد السلام.

وَفِي الْقَضَاءِ لَهُمَا: ثَالِثُهَا: يُقْضَى لِلزَّوْجِ دُونَهَا. وعَلَى الْقَضَاءِ لَوْ كَانَ الزَّوْجُ رَقِيقاً وأَذِنَ السَّيِّدُ فَقَوْلانِ ....

القضاء لابن القاسم وهو الظاهر؛ لأن من ثبت له حق فالأصل أن يقضى له به. والثاني حكاه ابن بشير ولم يعزه. والتفرقة لسحنون؛ لأن الرجل له أولياء يغسلونه، فلو قضينا للزوجة لأسقطنا حقهم بخلاف العكس، فإن أولياءها لا يغسلونها.

اللخمي: وإن لم يكن للزوج ولي أو كان وعجز عن الغسل، أو أحب أن يجعل إلى غيره كانت الزوجة أحق، وقضي لها قولاً واحداً. انتهى.

قوله: (**وعَلَى الْقَضَاءِ لَوْ كَانَ رَقِيقاً**) القضاء في العبد أيضاً لابن القاسم، ونفي القضاء لسحنون نظراً إلى عدم التوارث.

وإِذَا امْتَنَعَا أَنْ يُغَسِّلا أَوْ غَابَا فَلِلأَوْلِيَاءِ عَلَى تَرْتِيبِ الْوِلايَةِ

يعني: الزوج، والزوجة. وكلامه ظاهر.

والْبِنْتُ وبِنْتُ الابْنِ لِلْمَرْأَةِ كَالابْنِ وابْنِهِ لِلرَّجُلِ

وهكذا ذكر المسألة اللخمي، وابن شاس، وابن بشير. وفي بعض النسخ: والبنت وبنت البنت، وعليها تكلم ابن راشد.

خليل: والنسخة الأولى أحسن؛ لأنه لا شك أن بنت الابن أولى من بنت البنت؛ لأنها تتوصل بالبنوة.

فروع:

الأول: قال سحنون: واسع غسل الميت بالماء وحده سخناً وبارداً.

الثاني: استحب أشهب السدر في تنظيف لحيته ورأسه على الغاسول، وغيره.

الثالث: قال ابن القاسم في المجدور ومن غمرته الجراح، ومن إذا مس انسلخ جلده: إنه يصب عليه الماء صباً، ويرفق به. قاله مالك. وقال مالك: ومن وجد تحت الهدم قد تهشم رأسه وعظامه، والمجرور، والمنسلخ فليُغسلا ما لم يتفاحش ذلك منهما. وإذا لم يوجد من الميت إلا مثل الرأس أو الرجل فلا يغسل، ولا يغسل إلا ما يصلى عليه. قاله مالك.

الرابع: قال ابن حبيب: لا بأس عند الوباء وما يشق على الناس من غسل الموتى لكثرتهم أن يجتزئوا بغسلة واحدة بغير وضوء، يصب عليهم الماء صباً. ولو نزل الأمر الفظيع وكثر الوباء جداً وموت الغرباء فلا بأس أن يقبروا بغير غسل إذا لم يوجد من يغسلهم، ويجعل منهم النفر في قبر. وقاله أصبغ وغيره من أصحاب مالك.

المازري: وهذا الذي قاله ابن حبيب صحيح.

الخامس: لا بد من تنشيف الميت قبل تكفينه، وهل ينجس الثوب الذي ينشف به أو لا؟ قولان مبنيان على نجاسة الميت. قال صاحب البيان وصاحب التنبيهات: والصحيح أن الآدمي لا ينجس بالموت.

السادس: [١٠٦/ ب] يستحب التكفين إثر الغسل، فإن غسل بالعشي وأخر التكفين إلى الغد فلا يعاد غسله وقد ترك الأولى. قاله ابن القاسم في العتبية.

وَيَجِبُ تَكْفِينُ الْمَيِّتِ بِسَاتِرٍ لِجَمِيعِهِ، وَيُوَارَى شَهِيدُ قِتَالِ الْعَدُوِّ فِي الْمُعْتَرَكِ فِي ثِيَابِهِ الَّتِي مَاتَ فِيهَا، فَإِنْ قَصَرَتْ عَنِ السَّتْرِ زِيدَ ....

أما وجوب التكفين فنص عليه المازري وصاحب المقدمات وغير واحد.

وأما قوله: (**لِجَمِيعِهِ**) فهو ظاهر كلامهم. وفي التقييد والتقسيم أن الزائد على ستر العورة سنة.

وقوله: (**وَيُوَارَى...**) إلى آخره، أي: من غير غسل ولا صلاة. فإن قيل: فَلِمَ غُسِّلَ الأنبياءُ وصلي عليهم مع أنهم أكمل؟ فالجواب من وجوه: **أحدها**: أن المزية بأمر لا تقتضي الأفضلية، ألا ترى ما ورد من أنه إذا أذن المؤذن أدبر الشيطان وله ضراط، فإذا صلى أقبل يوسوسه. **الثاني**: أن الصحابة فهموا الخصوصية في شهيد المعترك فبقي ما عداه على الأصل، ولأن للشرع في إبقائهم على حالهم غرضاً، وهو البعث عليها؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**زملوهم بكلومهم، فإنهم يبعثون يوم القيامة، اللون لون دم. والريح ريح مسك**». **الثالث**: تشريع وأسوة.

ودليل قوله: (**فَإِنْ قَصَرَتْ عَنِ السَّتْرِ زِيدَ**) حديث مصعب بن عمير أنه قتل يوم أحد، ولم يترك إلا نمرة، فكنَّا إذا غطينا بها رأسه بدت رجلاه، وإذا غطينا بها رجليه بدا رأسه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**غطوا رأسه، واجعلوا على رجليه شيئاً من الإذخر**».

وَفِي الدِّرْعِ وَالْخُفَّيْنِ وَالْقَلَنْسُوَةِ وَالْمِنْطَقَةِ قَوْلَانِ

اتفق المذهب على أنهم لا يدفنون بالسلاح كالسيف والرمح والسكين. واختلف فيما ذكر. فرأى ابنُ القاسمِ الدرعَ من السلاح. فقال: ينزع. ولم يره مالك منه فقال: لا ينزع الثوب من الحديد الذي يقيه، ويدفن به إلا المنطقة. قال ابن القاسم: لا ينزع الفرو، ولا القلنسوة، ولا الخفاف. وفي العتبية عن مطرف: ولا المنطقة إلا أن يكون لها خطب. وقال

أشهب: ينزع القلنسوة والخفاف. قال في البيان: ذهب مالك وابن نافع ومطرف إلى أنه لا يُنزع منهم شيءٌ مما هو في معنى اللباس، وإن لم يكن من الثياب قياساً على الثياب حاشا درع الحديد؛ لأنها من السلاح. وذهب ابن القاسم إلى أنه ينزع منهم ما عدا الثياب تعلقاً بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: «زملوهم بثيابهم». انتهى.

ويُنْزَعُ الْخَاتَمُ بِفَصٍّ ثَمِينٍ، وخَرَّجَهُ اللَّخْمِيُّ عَلَى الْمِنْطَقَةِ

تصوره ظاهر، وظاهر قوله: (**بِفَصٍّ ثَمِينٍ**) أنه لا ينزع إذا كان فصه لا خطب له. وقد نص عليه ابن نافع في العتبية. ويتعرض على تخريج اللخمي بأن الخاتم ليس من السلاح في شيء، وأما المنطقة ففيها معونة على القتال، فأشبهت الدرع. ونص التونسي على أن النفقة اليسيرة في المنطقة لا تنزع، بخلاف الكثيرة كفص الخاتم.

وأَمَّا الْمَطْعُونُ والْغَرِيقُ وصَاحِبُ ذَاتِ الْجَنْبِ والْمَبْطُونُ والْحَرِيقُ وذُو الْهَدْمِ وذَاتُ الْحَمْلِ فَكَغَيْرِهِمْ وإِنْ كَانُوا شُهَدَاءَ ....

أي: يغسلون ويكفنون، وهو ظاهر.

وقوله: (**وذَاتُ الْحَمْلِ**) يدل على أنه ينحو منحى من فسر قوله عليه الصلاة والسلام: «**والمرأة تموت بجمع بالنفاس**» وهو الأكثر والأظهر. قاله ابن عبد البر، قال: واختلف على هذا القول، هل ذلك سواء ماتت والولد في بطنها أم لا؟ ويشترط أن تموت والولد في بطنها وقد تم خلقه. وقيل: هي التي تموت بكراً لم يمسها الرجل. وقيل: هي التي تموت قبل أن تحيض وتطمث. وجمع بضم الجيم وكسرها.

وأَمَّا الْمُحْرِمُ فَكَغَيْرِهِ ويُطَيَّبُ

زاد في الجواهر: وكذلك المعتدة فهي كغيرها، فلا تصان عن الطيب. والأصل فيه العمل وانقطاع التكليف، وتعليله في الحديث بأنه يبعث ملبياً لا يأخذ منه تعميم ذلك

الحكم؛ لأن ذلك لا يعلم إلا بالوحي، والنبي صلى الله عليه وسلم لما علم أن ذلك المحرم يبعث ملبياً أمر بها أمر، ونحن لا نعلم ذلك. قال المازري وغيره: فيه تنبيه على خلاف الشافعي.

وَأَقَلُّهُ ثَوْبٌ سَاتِرٌ لِجَمِيعِهِ، وَأَكْثَرُهُ سَبْعَةٌ، ولا يُقْضَى بِالزَّائِدِ مَعَ مُشَاحَّةِ الْوَرَثَةِ إِلا أَنْ يُوصِيَ بِهِ، ولا دَيْنَ مُسْتَغْرِقٌ فَيَكُونَ فِي ثُلُثِهِ. وَقِيلَ: يُقْضَى بِثَلاثَةٍ مُطْلَقاً

الكفن من رأس المال، ويقدم على الدين. قال مالك: وإن كان الكفن مرهوناً فالراهن أحق به. قال في البيان: ولا خلاف في ذلك، والزائد على السبعة سرف. ولا يقضى بالزائد على الواحد مع مشاحة الورثة؛ لأن الزائد مستحب، والمستحب لا يقضى به. وقال عيسى: يجبر الغرماء والورثة على ثلاثة أثواب.

المازري: وهذا لا يقتضيه نظر إلا أن تجري به عادة. وقال ابن عبد السلام: هو الظاهر؛ لأنه غالب كفن الناس، وهو كلباسه في الحياة. ووقع لسحنون أنه قال إذا [١٠٧/ أ] أوصى بثوب واحد، فزاد بعض الورثة ثانياً أنه لا ضمان عليه إن كان في المال محمل. ابن بشير: وهو يشعر بأن الاقتصار على الواحد منهي عنه.

قال في البيان: ويكفن في مثل ما كان يلبسه في الجُمَع والأعياد في حياته، ويقضى به عند اختلاف الورثة فيه.

قوله: (**إِلا أَنْ يُوصِيَ بِهِ**) فيكون في ثلثه. قال في الجواهر: لو أوصى بسرف في عدد الكفن، أو جنسه أو الحنوط أو غير ذلك، كان السداد في رأس المال. واختلفت الرواية في الزائد هل يسقط أو يلزم من الثلث؟ انتهى. واختار التونسي وغيره السقوط. قال صاحب البيان: وهو الصواب.

وخُشُونَتُهُ ورِقَّتُهُ عَلَى قَدْرِ حَالِهِ، والاثْنَانِ أَوْلَى مِنَ الْوَاحِدِ، والثَّلاثَةُ أَوْلَى مِنَ الأَرْبَعَةِ

أي: يكفن بما جرت به عادته يلبسه في حياته؛ لأن النقص من ذلك، والزيادة عليه خروج عن المعتاد، وينبغي أن يكون الحكم كذلك في الحنوط، وما يتعلق بالدفن. ولما كان المطلوب في الكفن شيئين: الستر، والوتر، وكان الستر واجباً، والوتر مندوباً كان الاثنان أولى من الواحد؛ لأن الثاني مكمل للواجب، فإن كمال الستر لا يحصل بالواحد، وكانت الثلاثة أولى من الأربعة؛ لحصول الستر، والوتر في الثلاثة.

ولَوْ سُرِقَ بَعْدَ دَفْنِهِ فَثَالِثُهَا: إِنْ لَمْ يُقْسَمْ مَالُهُ أُعِيدَ

القول بلزوم الإعادة لابن القاسم، قال: على ورثته أن يكفنوه من بقية تركته، وإن كان عليه دين محيط. ومقابله لأصبغ، والثالث لسحنون، ونص ابن عبد الحكم وابن سحنون على أنه إذا كفن ثم وجد الكفن الأول أنه ميراث. قال محمد بن عبد الحكم: إلا أن يكون على الميت دين فيكون للغرماء. وكذلك نص أبو العلاء البصري على عكس هذه المسألة، وهو إذا عدم الميت، وبقي الكفن كما لو أكلته السباع، أن يرجع للورثة.

وفِي الزَّوْجَةِ: ثَالِثُهَا: إِنْ كَانَتْ فَقِيرَةً فَعَلَى الزَّوْجِ

أي: وفي كفن الزوجة. والقول بأنه على الزوج - وإن كانت موسرة - لمالك في الواضحة. وجعله من ملازم العصمة كالنفقة. والقول بأنه لا شيء عليه مطلقاً لابن القاسم. ونسبه ابن شاس لسحنون نظراً إلى انقطاع العصمة. والقول الثالث نسبه ابن شاس وابن راشد لمالك في العتبية. ونسبه في الرسالة لسحنون، وهو استحسان غير قياس. قاله غير واحد.

وفِي كَفَنِ مَنْ تَجِبُ نَفَقَتُهُ كَالأَبِ والابْنِ قَوْلانِ

اللزوم لابن القاسم وابن الماجشون تبعاً للنفقة. وقال المازري: لا يتبع ذلك الإنفاق. وقال أصبغ: لا يلزمه ذلك إلا في عبيده. وصوَّب ابن حبيب اللزوم.

وَيُكَفَّنُ الْفَقِيرُ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ

هذا ظاهر، فإن لم يكن أو كان ولم يتوصل إليه فعلى المسلمين كسائر فروض الكفاية.

وَفِي الْحَرِيرِ: ثَالِثُهَا: يَجُوزُ لِلنِّسَاءِ

يعني: أنه اختلف في جواز التكفين بالحرير وكراهته. والتفصيل على ثلاثة أقوال: والكراهة مذهب المدونة، ولفظها: يكره في كفن الرجالِ والنساءِ الخزُّ، والمعصفر، والحرير، ويكفن في العصب، وهو الحبر. والجواز رواه ابن وهب عن مالك. والتفصيل لابن حبيب. ولا يخفى عليك وجه كل قول، وانظر هل الكراهة التي في المدونة على المنع أو لا؟ وحمله اللخمي على المنع؛ لأنه نسب للمدونة المنع، وهو ظاهر كلام المصنف؛ لأنه لا يؤخذ من كلامه الكراهة. وهو أيضاً ظاهر كلام ابن الجلاب لقوله: ولا يكفن في خز، ولا وشي، ولا في ثوب نجس. أما العلم الحرير في الثوب فلا بأس بالتكفين فيه. رواه ابن القاسم.

وَأَفْضَلُهُ الْبَيَاضُ وَالْقُطْنُ وَالْكَتَّانُ، وَيَجُوزُ بِالْمَلْبُوسِ السَّاتِرِ وَيُكْرَهُ السَّوَادُ

البياض أفضل لموافقته صلى الله عليه وسلم؛ ولهذا قال الأصحاب: إن القطن أفضل؛ لأنه به كفن صلى الله عليه وسلم. فقد روى مالك أنه كفن صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض سحولية. والسحولية منسوبة إلى سحول؛ بلد باليمن. وقيل: سحول هو القطن. وقيل: السحولية: البيض. وفي حديث آخر يذكر البيض فيكون هو المراد. وقول أبي بكر رضي الله عنه: الحي أولى بالجديد من الميت؛ يوضح لك إجازة الملبوس.

أشهب: والكفن الخلق والجديد سواء. **ابن عات وابن راشد**: ونحو الأسودِ الأزرقُ والأخضر.

وَفِي الْمُعَصْفَرِ قَوْلَانِ

كرهه في المدونة؛ لأنه ليس بطيب، ومخالف للمشروع في الكفن وهو البياض، وأجازه في المجموعة. وأجازه ابن حبيب للنساء، وكرهه للرجال.

وَيَجُوزُ بِالْوَرْسِ وَالزَّعْفَرَانِ

لأنهما من أنواع الطيب.

وَالْقَمِيصُ وَالْعِمَامَةُ مُبَاحٌ

المشهور من المذهب أن الميت يقمص ويعمم. وروى يحيى بن يحيى أن المستحب لا يقمص، ولا يعمم. [١٠٧/ ب] وحكى ابن القصار عن مالك كراهة التقميص، نقله المازري. وعلى المشهور، وظاهر الرسالة أن التعميم من قبيل الجائز؛ لقوله: ولا بأس أن يقمص الميت ويعمم. قال اللخمي وابن يونس: ومن المدونة قال مالك: من شأن الميت عندنا أن يعمم. فمقتضاه الاستحباب، وعليه فهمها اللخمي. مطرف: ويعمم تحت لحيته كما يعمم الحي، ويترك منها قدر الذراع ذؤابة تطرح على وجهه. وكذلك يفعل بخمار المرأة لأنه كالعمامة للرجل. وروى مطرف عن مالك أن أبلغ الأكفان وأحبها خمسة أثواب: قميص، وعمامة، ومئزر، ومدرجان. وروي عن مالك أنه استحب التكفين في ثلاثة أثواب؛ يريد غير العمامة والمئزر. قال: ولم يؤزر النبي صلى الله عليه وسلم ولا عمم، وإنما كفن في ثلاثة أثواب، أدرج فيها إدراجاً. قال ابن القاسم في العتبية: وهو أحب إلي. نقله ابن يونس. وفي كتاب ابن شعبان: ويخاط الكفن على الميت، ولا يترك بغير خياطة. أشهب: ويشد الكفن عند رأسه ورجليه، ثم يحل ذلك في القبر، وإن ترك عقده فلا بأس، ما لم تنتشر أكفانه.

وَيُسْتَحَبُّ الْحَنُوطُ وَالْكَافُورُ أَوْلاً

الحنوط: ما يطيب به الميت، ولا بأس فيه بالمسك والعنبر والكافور أولاً؛ لأنه مع كونه طيباً يشد الأعضاء.

وَمَحَلُّهُ مَوْضِعُ السُّجُودِ وَمَغَابِنُ الْبَدَنِ وَمَرَاقُّهُ وَحَوَاسُّهُ وَرَأْسُهُ ثُمَّ سَائِرُ الْجَسَدِ مِنْ تَحْتِ الْكَفَنِ لا فَوْقِهِ ....

فعل في مواضع السجود تشريعاً لها، وهي السبعة. ومغابن البدن لسرعة تغيرها وهي ما خفي من الجسد كالإبطين وتحت الركبتين، والمراق قريبة من المغابن.

عياض: وهي بفتح الميم وتشديد القاف: ما رق من جلده، كالمغابن، والإبط، وعكن البطن. وقال ابن اللباد: المراق: مخرج الأذى. وقال العتبي: هي ما بين الإليتين والدبر. وقال الهروي: هي ما سفل من بطنه ورفغيه، وما هنالك والمواضع التي رق جلدها. قال: وهذا قريب بعضه من بعض. والرفغ - بضم الراء وفتحها - أصل الفخذ، وما بينه وبين الفرج. انتهى. والحواس: الأذنان، والعينان، والفم، والأنف لما قد يخرج منها، ولهذا يلصق عليها القطن. قال سحنون: ويسد دبره بقطنة فيها طيب ويبالغ فيها برفق، وإن لم يكفِ الطيب جميع المواضع. فنقل ابن مزين عن ابن القاسم أنه يبدأ بالسواجد، والحذر الحذر مما يفعله بعض الجهلة من إدخال القطن داخل دبره. وكذلك يحشون أنفه، وفمه، وذلك لا يجوز.

وَلا يُسْتَحَبُّ حَمْلُ أَرْبَعَةٍ عَلَى الْمَشْهُورِ

مذهب المدونة جواز حمل السرير على ما أمكن، ولا مزية لعدد على عدد. والشاذ لابن حبيب، وأشهب: يستحب حمل أربعة لئلا يميل. قال ابن حبيب: يستحب أن يحمل من الجوانب الأربعة، ويبدأ بمقدم السرير الأيسر - وهو يمين الميت - فيضعه على منكبه الأيمن، ثم يختمه بمقدمه الأيمن - وهو يسار الميت - قال: وروي ذلك عن غير واحد من الصحابة. ونقل المازري عن أشهب أنه قال: يبدأ بمقدم الأيمن من الجانب الأيمن ثم المؤخر. قال المازري: يريد الأيمن، ثم المقدم الأيسر، ثم المؤخر الأيسر. انتهى.

ابن القاسم: ولا يترك ستر المرأة بقبة في حضر أو سفر إن أمكن. قال مالك: وأول من فعل بها ذلك زينب زوج النبي صلى الله عليه وسلم، واستحسنه عمر إذ ذاك. وقال الواقدي: أول من فعل به ذلك فاطمة رضي الله عنها.

ابن حبيب: ولا بأس بحملها على دابة إذا لم يوجد من يحملها.

أشهب: وحمل الصبي على الكف أحب إلي من حمله على الدابة والنعش. قال ابن القاسم في العتبية: كره مالك لمن على غير وضوء أن يحمل الجنازة، لينصرف إذا بلغت. ويكره إعظام النعش، وأن يفرش تحت الميت قطيفة حرير، ولا بأس بستر الكفن بثوب ساج، ولا بأس أن يجعل على كفن المرأة الرداء الوشي وغيره، ولا أحب الأحمر والملون. ولا يمشى بالجنازة الهوينى، ولكن مشية الرجل الشاب في حاجته. ويكره أن يتبع الميت بمجمر. ولا يقرأ على الجنازة، ولا يصاح خلفها، ولا ينادى استغفروا لها. وسمع سعيد ابن جبير شخصاً يقول ذلك، فقال: لا غفر الله لك. قال مطرف عن مالك: ولم يزل شأن الناس الازدحام على حمل جنازة الرجل الصالح. ولقد انكسر تحت سالم بن عبد الله نعشان، وتحت عائشة ثلاثة.

ابن وهب: ولا بأس بحمل الميت من البادية إلى الحاضرة، ومن موضع إلى موضع آخر يدفن فيه. قال المازري: ظاهر المذهب جواز نقل الميت. انتهى. وقد مات سعيد بن [١٠٨/ أ] زيد، وسعد بن أبي وقاص، فحمل إلى المدينة؛ وهذه الفروع كلها من النوادر، وذكر ابن عبد البر أن سعد بن أبي وقاص حمل من قصره بالعقيق على عشرة أميال من المدينة، وحمل على أعناق الرجال. قال في البيان: والنداء بالجنازة في المسجد لا ينبغي، ولا يجوز باتفاق؛ لكراهة رفع الصوت في المسجد، وأما النداء على باب المسجد فكرهه مالك في العتبية؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «**إياكم والنعي، فإن النعي من عمل الجاهلية**». والنعي عندهم أن ينادَى في الناس: ألا إن فلاناً قد مات. واستخفه ابن وهب، وأما الأذان بها والإعلام من غير نداء فذلك جائز بإجماع. انتهى.

وَفِي التَّشْيِيعِ: ثَالِثُهَا: الْمَشْهُورُ: الْمُشَاةُ يَتَقَدَّمُونَ، وَأَمَّا النِّسَاءُ فَيَتَأَخَّرْنَ

يعني أنه اختلف: هل الأفضل المشي أمامها لأنهم شفعاء، أو خلفها لأن يعتبر في الموت أو يفصل - وهو المشهور - فيتقدم المشاة ويتأخر الركبان. قال ابن شهاب: المشي خلفها من خطأ السنة، وعليه العمل كالخلفاء. وحكى بعضهم رابعاً بالمشي أمامها إلى المصلى، ثم خلفها إلى القبر. وحكى في البيان خامساً بالتسوية، وهو قول أبي مصعب. وسادسها بأنهم يمشون خلفها إلا أن يكون ثم نساء فيمشون أمامها لئلا يختلط النساء والرجال، وأما النساء فيتأخرن باتفاق.

فرع:

قال في الجلاب: ولا بأس بالجلوس قبل وضع الجنازة، وليس على من مرت به جنازة أن يقوم. ومن صحبها فلا ينصرف حتى يأذن له أهل الميت، إلا أن يطول ذلك، فينصرف قبل الإذن. انتهى. والدليل على الفرع الأول ما قاله سحنون أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يجلسون قبل أن توضع الجنازة عن الرقاب. ونبه بالفرع الثاني على خلاف من قال أنه يقوم لها.

التلمساني: وقال ابن الماجشون: القيام لها من عمل البر، ولا شيء على من تركه. قال في البيان: وكان في الأول يقومون للجنازة ثم نسخ. فقد روي أنه عليه الصلاة والسلام كان يقوم للجنازة ثم جلس، ثم أمرهم بالجلوس. قال: وذهب ابن حبيب إلى أنه إنما نسخ الوجوب، فمن جلس فهو في سعة، ومن قام فمأجور، وأما القيام على الجنازة حتى تدفن فلا بأس وليس مما نسخ. انتهى. وأما كراهة الانصراف عنها قبل الصلاة فهو ظاهر المذهب، ورواه ابن القاسم عن مالك في العتبية. وفي البيان: وقال في سماع أشهب: لا بأس أن يحمل الرجل الجنازة فينصرف، ولا يصلي وهو اختلاف من قوله. انتهى.

وَيَجُوزُ لِلْقَوَاعِدِ، وَيَحْرُمُ عَلَى مَخْشِيَّةِ الْفِتْنَةِ، وَفِيهِمَا بَيْنَهُمَا الْكَرَاهَةُ إِلا فِي الْقَرِيبِ جِدّاً كَالأَبِ وَالابْنِ وَالزَّوْجِ ....

يعني: حكم النساء في التشييع على ثلاثة أقسام: يجوز للقواعد، وهن من قعدن عن المحيض لعلو السن، ويحرم على من خشي منها الفتنة، ويكره لمن فقد منها الوصفان؛ أي: قصر سنها عن القسم الأول، ولا يخشى منها الفتنة إلا أن تعظم مصيبتها لموت أبيها، أو أخيها، أو زوجها فتنتفي الكراهة، هذا قوله في المدونة، وشرط فيها إذا كان مثلها يخرج على مثله، وكره ابن حبيب خروج النساء مطلقاً.

خليل: وهذا عندي أصوب في زماننا.

وَالصَّلاةُ عَلَى الْمَيِّتِ الْمُسْلِمِ غَيْرِ الشَّهِيدِ وَاجِبَةٌ عَلَى الأَصَحِّ

أي: واجبة على الكفاية؛ وهو قول سحنون، وعبد الوهاب، ومحمد بن عبد الحكم، ومذهب الرسالة. قال القابسي: لم أجد لمالك فيها نصاً إلا أن إجازة مالك أن تصلى بتيمم الفريضة يدل على أنها ليست كالفرائض التي فرضها القرآن والسنة. قول أصبغ.

ابن محرز: والوجوب هو الأظهر من المذهب. المازري: وحكى ابن الجلاب أن مالكاً قال أنها واجبة. ولعل أبا الحسن لم يقف على هذا الذي حكاه ابن الجلاب. انتهى. وفي تلقين الشارقي أنها مستحبة؛ وحكاه ابن عيشون عن مالك. وإذا حمل على ظاهره كان في المسألة ثلاثة أقوال.

فرع:

إذا سقط حضور الجنازة لقيام غيره بها فذهب سعيد بن المسيب وزيد بن أسلم إلى أن صلاة النوافل والجلوس في المساجد أفضل من شهود الجنازة مطلقاً. وذهب سليمان ابن يسار إلى عكسه مطلقاً. وفصل مالك فقال: الجلوس في المسجد أفضل، إلا أن يكون ممن له حق من جوار أو أحد ترجى بركة شهوده. قال ابن القاسم: وذلك في سائر المساجد. قال في البيان: وتفصيل مالك هو عين الفقه.

ولا يُصَلَّى عَلَى شَهِيدٍ قَتَلَهُ الْعَدُوُّ

تصوره ظاهر. قال أصبغ وغيره: والمرأة [١٠٨/ ب] والصبي كالذكر البالغ.

وإِنْ كَانَ فِي بِلادِ الإِسْلامِ عَلَى الأَصَحِّ

يعني: لا يصلى على الشهيد إن قتله العدو في بلاد الإسلام على أصح القولين، وهو قول ابن القاسم، وابن وهب، وأشهب، وظاهر المدونة. **ابن بشير**: وهو المشهور. ورأى مقابل الأصح أن هؤلاء انحطت درجتهم عن درجة من دخل من المسلمين بلاد العدو، ونقله في الجواهر عن ابن القاسم، والمازري عن ابن شعبان.

ولَوْ كَانُوا نِيَاماً عَلَى الأَصَحِّ

يعني أنه اختلف: هل من شرط ترك الصلاة أن يحاربوا عن أنفسهم أو لا؟ فلا يصلى عليهم، ولو قتلوا نياماً على الأصح، وهو قول ابن وهب وأصبغ. ومقابله لابن القاسم في العتبية. ابن يونس: وبالأول أقول، وسواء كانت امرأة، أو صبي، أو صبية. وقاله سحنون، وهو وفاق لما في المدونة. انتهى.

ومَنْ أُنْفِذَتْ مَقَاتِلُهُ ولَمْ يَحْيَ حَيَاةً بَيِّنَةً فَكَذَلِكَ

أي: كالشهيد المقتول في المعترك لا يصلى عليه؛ لأن موته إنما كان من العدو.

وإِنْ لَمْ تَنْفُذْ فَكَغَيْرِ الشَّهِيدِ

أي: فيصلى عليه لاحتمال أن يكون موته من غير القتال.

وفِيمَا بَيْنَهُمَا قَوْلانِ

أنفذت ولكن حيا حياة بينة كاليوم وشبهه. قال في الجواهر: فإن رفع من المعترك ثم مات فالمشهور من قول ابن القاسم أنه يغسل ويصلى عليه، إلا أن يكون لم يبق فيه إلا ما

يكون من غمرة الموت، ولم يأكل، ولم يشرب. وقال سحنون: إن كان على حال يقتل قاتله بغير قسامة فهو في معنى الميت في المعترك، وإن كان لا يقتل قاتله إلا بقسامة غسل وصلي عليه. انتهى.

ونقل المازري عن أشهب أن الشهيد الذي لا يغسل ولا يصلى عليه من مات في المعترك، وأما من حمل إلى أهله فمات فيهم، أو حمل فمات في أيدي الرجال، أو بقي في المعترك حتى مات، فإنه يغسل ويصلى عليه. قال: وقال مالك: فإن عاش فأكل وشرب غسل وصلي عليه. وقال ابن القصار: إذا عاش يوماً فأكثر فأكل وشرب غسل وصلي عليه. ثم نقل عن سحنون القول المتقدم، ثم قال: فتلخص من هذا في أشكال الحياة اختلاف، فأشهب اعتبرها وأخرجه بها عن حكم الشهداء، وسحنون لم يعتبرها. وما حكيناه عن مالك وابن القصار متقارب. لكن ابن القصار لم يجعل مجرد الأكل والشرب علماً على الحياة هنا كما جعله مالك حتى حدده، فيمكن أن يكون مالك رأى مجرد الأكل والشرب كافياً في ثبوت الحياة، ولم يره ابن القصار حتى يقدر إليه الزمن الذي ذكره. انتهى.

وَلَوْ كَانَ الشَّهِيدُ جُنُباً فَقَوْلانِ

يعني: أن سحنوناً اشترط في ترك الصلاة على الشهيد سلامته من الجنابة، وأما الجنب فيغسل ويصلى عليه. وقال أشهب وابن الماجشون: لا يشترط ذلك، فلا يغسل ولا يصلى عليه مطلقاً. قيل: وهو الأقرب.

فرع:

ولو وُجد بأرض العدو قتيل لا يدرون من قتله، فقال أشهب: يغسل ويصلى عليه.

سحنون: وإذا رموهم بأحجار أو نار، فوجد في المعترك من مات بأحد هذه الوجوه، ولا يدرى هل قتله المسلمون أو المشركون هو محمول على أنه من فعل المشركين حتى يظهر خلافه.

ولا يُصلَّى عَلَى مَنْ قَدْ صُلِّي عَلَيْهِ

هو المشهور. **المازري**: وقال الشافعي: تجوز إعادة الصلاة، كمن لم يصل عليه. وحكى ابن القصار ذلك عن مالك. ومال ابن العربي إلى الجواز.

ولا عَلَى مَنْ يُحكَمُ بِكُفْرِهِ صَغيراً كَانَ أَوْ كَبيراً

قال في المدونة: ومن اشترى صغيراً من العدو أو وقع في سهمه، ثم مات صغيراً فإنه لا يصلى عليه، وإن نوى به سيده الإسلام إلا أن يجيب إلى الإسلام بأمر يعرف. انتهى. وذكر في البيان في الصغير من سبي أهل الكتاب هل يجبر على الإسلام أقوالاً.

مذهب ابن القاسم وروايته عن مالك: لا يجبر، ولا يحكم له بحكم الإسلام حتى يجيب. قال: وقيل: إنه يجبر على الإسلام، وإن كان معه أبوه. وهو قول الأوزاعي، والثوري، وظاهر رواية ابن نافع عن مالك في كتاب التجارة إلى أرض الحرب من المدونة. واختيار أبي عبيد، قال: لأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه. وقيل: يجبر على الإسلام إلا أن يكون سُبي معه أبوه - كانا في بلد واحد أو لم يكونا - ولا يلتفت في ذلك إلى أمه؛ وهو قول المدنيين، وروايتهم عن مالك، ورواية معن بن عيسى. وقيل: إنه يجبر على الإسلام إلا أن يكون معه أحد أبويه فيكون تبعاً له ما لم تفرق بينهما الأملاك. وهو قول ابن الماجشون، قال: فإن مات قبل أن يجبر على الإسلام في الموضع الذي يجبر فيه فقيل: يحكم له بحكم الإسلام [١٠٩/ أ] لملك سيده إياه، وهو قول ابن دينار، ورواية معن بن عيسى عن مالك. وقيل: لا يحكم له بحكم بالإسلام حتى ينويه به سيده. قاله ابن وهب. وقيل: لا يحكم له بحكم الإسلام حتى يرتفع عن حداثة الملك شيئاً، ويزييه سيده بزي الإسلام، ويشرعه بشرائعه؛ وهو قول ابن نافع. وقيل: لا يحكم له بحكم الإسلام حتى يجيب إليه، ويعقل الإجابة ببلوغه حد الإثغار ونحو ذلك. وقيل: لا يحكم له بحكم الإسلام حتى يجيب إليه بعد البلوغ؛ وهو مذهب سحنون.

وأما الصغير من سبي المجوس فلا اختلاف أنه يجبر على الإسلام، إلا أن يكون معه أبواه، أو أحدهما في ملك واحد، أو أملاك متفرقة. وعلى ما تقدم من الخلاف في سبي أهل الكتاب فإن مات قبل الجبر فعلى ما تقدم من الاختلاف. واختلف في الكبير من سبي المجوس، هل يجبر على الإسلام أم لا؟ على القولين. ولم يختلف في الكبير من سبي أهل الكتاب أنه لا يجبر على الإسلام. ومذهب ابن حبيب فيما ولد للنصراني في ملك المسلمين مثل قول ابن القاسم أنه لا يجبر على الإسلام بخلاف السبي. وذهب أبو مصعب إلى أنه لا يجبر بالسبي، ويجبر فيما ولد في ملك المسلمين، عكس تفرقة ابن حبيب، فهذا تحصيل الخلاف في هذه المسألة. انتهى.

وَلَوِ ارْتَدَّ مُمَيِّزٌ فَقَوْلانِ، وَلَوْ أَسْلَمَ وَنَفَرَ مِنْ أَبَوَيْهِ فَقَوْلانِ

هذا الفرع كالبعض من الذي قبله. وفي المدونة قال: ومن ارتد قبل البلوغ لم تؤكل ذبيحته، ولا يصلى عليه بناء على الحكم بكفره. وقال سحنون: يصلى عليه لأنه يجبر على الإسلام ويورث. ونقل ابن عبدوس اتفاق الأصحاب على قتل أولاد المسلمين إذا ارتدوا وتمادوا على الردة بعد البلوغ؛ ذكره المازري. وقوله: (**وَلَوْ أَسْلَمَ**) أي: أسلم ولد الكافر قبل بلوغه، (**وَنَفَرَ مِنْ أَبَوَيْهِ**) فقيل: يصلى عليه نظراً لحالته الآن. وقيل: لا لأنه لو رجع إلى دين أبويه لم يقتل. وذكر المصنف في باب الردة أن الأصح الحكم بإسلام المميز.

وَفِي الْمُبْتَدِعَةِ قَوْلانِ

قد تقدم في كفرهم وفسقهم قولان، ولا إشكال على القول بالتكفير أنه لا يصلى عليهم. ووقع لمالك أنه لا يصلى على القدرية والإباضية وقتلى الخوارج، ولا تتبع جنائزهم، ولا تعاد مرضاهم، وهذا إما لأنهم عنده كفار - وإلى تأويل المدونة على هذا ذهب بعضهم - أو لأنهم فساق، ولكن تركت الصلاة تأديباً لهم. وهو تأويل سحنون

وغير واحد، وهو أظهر في مختصر ابن شعبان؛ أنه لا يصلى على من ذكر بالفسق والشر، وروى بعض المدنيين عن مالك أنه قال: من ترك الجمعة لم أرغب في الصلاة عليه إذا مات. وفي المجموعة عن مالك يصلى على كل مسلم، ولا يخرجه من دين الإسلام حدث أحدثه، ولا جرم اجترمه.

وكذلك قال ابن حبيب: يصلى على كل موحد، وإن أسرف على نفسه بالكبائر. وأشار المازري إلى أن القول بأنه لا يصلى عليهم محمول على أنه نهي عن الرغبة في الصلاة على مثل هؤلاء، إذا قام يفرض الصلاة غيره، ولهذا قال مالك في رواية ابن وهب في الميت المعروف بالفسق والشر: لا تصلِّ عليه واتركه لغيرك. قال: وأما إن كان المراد نهي الكل عن الصلاة على مثل هؤلاء فهو خلاف مذهب الأئمة، فلا تحمل هذه الرواية عليه. وروى ابن شعبان بسنده في مختصره عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: صلوا خلف من قال: لا إله إلا الله، وصلوا على من قال: لا إله إلا الله. وذكر أيضاً بسنده عن الحسن بن أبي الحسن أنه قال: من مات وهو يشهد أن لا إله إلا الله فصلِّ عليه، واستغفر له، وحسابه على الله. ولهذا الذي أشار إليه المازري أشار المصنف.

وَيَنْبَغِي لأَهْلِ الْفَضْلِ اجْتِنَابُ الصَّلاةِ عَلَى مُظْهِرِي الْكَبَائِرِ

فخصص ذلك بأهل الفضل، وهذا هو قول مالك المتقدم خلافاً لابن حبيب. وإنما لم يصل عليهم أهل الفضل غيرة لله، وردعاً لأمثالهم.

وفِي الإِمَامِ فِيمَنْ قُتِلَ حَدّاً قَوْلانِ

يعني: وفي صلاة الإمام. والمشهور: العدم. والشاذ لابن نافع، وابن عبد الحكم. وسبب الخلاف: هل صلى عليه الصلاة والسلام على الغامدية؟ وروى اللخمي عكس المشهور، فأشار إلى أنه إذا أقيم عليه الحد فقد حصل له الردع، ومن مات ولم يحد فذلك

الذي يستحب للإمام التخلف عن الصلاة إليه. ونص أبو عمران على أن الإمام يصلي عليه إذا مات هذا المقدم للقتل خوفاً من القتل قبل إقامة الحد؛ لأن ترك الصلاة من توابع الحد. [١٠٩/ ب] ونص في المدونة على أن الناس إذا قتلوا المحارب دون الإمام أن الإمام لا يصلي عليه.

ابن عبد السلام: وكلام المصنف غير واف بالمسألة؛ لأن من قتل قصاصاً يشارك المقتول حداً في هذا الحكم، وكلامه لا يعطي ذلك. فإن قيل: بل يعطيه لأن مراده بالحد العقوبة، وكأنه يقول من قتل عقوبة. قيل: الحد حقيقة عرفية في المعنى الذي ذكرناه، فمن أراد استعمالها في غير ذلك وجب عليه البيان. انتهى. وقوله: **(قُتِلَ حَدّاً)** يخرج من لم يكن حده القتل كالزاني البكر، والقاذف، ونحوهما، يموت بسبب ذلك، فقد نص في المدونة على أن الإمام يصلي عليه. قال المازري: وقد يتخرج على قول من يقول بترك الصلاة على أهل المعاصي ترك الصلاة على هذا. واختلف في علة ترك الإمام الصلاة على المشهور. فقيل: للردع والزجر، كما يكره لمن سواه من أهل الفضل الصلاة على أهل الكبائر. وقيده أنه ينتقم له بقتله، فلا يكون شافعاً له بالصلاة. انتهى.

قال في البيان: والأول: صحيح في المعنى إلا أنه لا يساعده قوله؛ لتفرقته فيه بين القتل وغيره. وفي الثاني نظر؛ إذ لا بعد في أنه ينتقم له منه بما شرعه في الدنيا، ويشفع له في العاقبة في الدار الآخرة.

ولا يُصَلَّى عَلَى سِقْطٍ مَا لَمْ تُعْلَمْ حَيَاتُهُ بَعْدَ انْفِصَالِهِ بِالصُّرَاخِ. وفِي الْعُطَاسِ، والْحَرَكَةِ الْكَثِيرَةِ، والرَّضَاعِ الْيَسِيرِ قَوْلانِ. وأَمَّا الرَّضَاعُ الْمُتَحَقَّقُ، والْحَيَاةُ الْمَعْلُومَةُ بِطُولِ الْمُكْثِ فَكَالصُّرَاخِ ....

السقط: بضم السين، وفتحها، وكسرها، ثلاث لغات مشهورات، قاله غير واحد.

قال في الجواهر: يورى بخرقة ويدفن. والخلاف فيما ذكره مبني على خلاف في حال. والمنصوص عن مالك أنه إذا عطس، أو تحرك، أو رضع لا يحكم له بالحياة.

ابن حبيب: ولو أقام يتنفس يوماً، ويفتح عينيه، حتى يسمع له صوت. وفيه نظر. وأشكل من ذلك قول يحيى بن عمران: إن أقام عشرين يوماً أو أكثر لم يصرخ ثم مات، فلا يغسل ولا يصلى عليه؛ لأن الميت يتغير في أقل من ذلك. ويسير الحركة لا تعتبر اتفاقاً، وكثير الرضاع يعتبر اتفاقاً. وقطع المازري بأن الرضاع لا يكون إلا من حي، وأنكره غيره. ابن الماجشون: والبول لا يدل على الحياة لاحتمال أن يكون من استرخاء.

وَيُصَلَّى عَلَى جُلِّهِ، وَفِيمَا دُونَهُ قَوْلانِ

يصلى على الجل بلا إشكال. ووقع لأشهب: إن وجد بعض بدن مع الرأس لم يغسل ولم يكفن، ولم يصلَّ عليه، حتى يوجد أكثر بدنه. ونقله المازري. وقال ابن بشير: لا خلاف أنه يصلى على الجل، إلا ما عند ابن حبيب، فإنه قال: إذا كان الجسد مقطعاً فلا يصلى عليه. وعلل ذلك بأن الصلاة لا تكون إلا بعد الغسل، وهذا لا يمكن غسله. وقوله: (**وَفِيمَا دُونَهُ قَوْلانِ**) يشمل النصف ودون. وحكى ابن بشير الخلاف فيهما. ومذهب المدونة أنه لا يصلى على ما دون الجل.

المازري: وهو المشهور. والشاذ لابن حبيب جواز تغسيل العضو والصلاة عليه، ووجهه ما ذكره عيسى بن دينار في كتاب ابن مزين أن أبا عبيدة رضي الله عنه صلى على رأس وأيد بالشام. وقال ابن الماجشون: يصلى على الرأس إذا وجد. قال: لأن فيه أكثر الديات. واستشكل التونسي ترك الصلاة على النصف، فإن ذلك يؤدي إلى ترك الصلاة على النصف بأن ذلك مؤدٍّ لترك الصلاة بالكلية. قال في البيان: والعلة في ترك الصلاة على بعض الجسد عند مالك وأصحابه أن الصلاة لا تجوز على غائب، ويستخفوا إذا غاب منه اليسير؛ الثلث فما دون. انتهى. وبما علل صاحب البيان يندفع ما قاله التونسي. والله أعلم.

وَفِي الصَّلاةِ عَلَى الْمَفْقُودِ مِنَ الْغَرِيقِ، ومَأْكُولِ السَّبُعِ وشِبْهِهِ قَوْلانِ

القول بالصلاة لابن حبيب. واحتج بصلاة النبي صلى الله عليه وسلم على النجاشي. وقال غيره من أصحابنا: لا يصلى عليه. قال في الجواهر: ويشترط حضور الجنازة، ولا يصلى على غائب. وقال ابن حبيب: يصلى على من أكلته السباع أو غرق.

ولا يُصَلَّى عَلَى قَبْرٍ

وفي بعض النسخ زيادة على المشهور. واحتج في المدونة بالعمل، ووجه الشاذ حديث المسكينة، وذكر في الجواهر رواية. وقال في البيان: وروى ابن القصار عن مالك إجازة ذلك ما لم يطل، [١١٠/ أ] وأقصى ما قيل فيه الشهر، وهو شذوذ في المذهب. انتهى. وعلى هذا فالشاذ الذي حكاه المصنف مقيد بها إذا لم يطل. وفي الاستذكار: روى ابن وهب: من فاتته الجنازة فليصلِّ على القبر إذا كان قريباً اليوم والليلة. على حديث المسكينة.

فَإِنْ دُفِنَ بِغَيْرِ صَلاةٍ فَقَوْلانِ، وعَلَى النَّفْيِ: فَثَالِثُهَا: يُخْرَجُ مَا لَمْ يَطُلْ

القول بالمنع لمالك في المبسوط، وقاله أشهب، وسحنون. سحنون: ولا أجعل ذلك وسيلة إلى الصلاة على القبر. وعلى الجواز جمهور أصحابنا، وهو مذهب الرسالة؛ لأن فيها: ومن دفن ولم يصل عليه. وروي فإنه يصلى على قبره. وعلى نفي الصلاة فقال مالك في المبسوط: لا يخرج، ويدعون له. والقول بأنه يخرج ولو بعد الطول لا أعلمه، وهو مشكل.

والذي حكاه ابن بشير أن هذا القول مقيد بها إذا لم يخش عليه التغيير، وهو قول سحنون، وقول عيسى، وروايته عن ابن القاسم. وكذلك حكى الباجي الثلاثة. والظاهر أنه لا يخرج مطلقاً كما اختار اللخمي؛ لإمكان أن يكون حدث من الله شيء.

ابن حبيب: ولو وضع الميت على شقه الأيسر، أو ألحدوه على غير القبلة، أو ألحدوه منعكساً؛ رجلاه موضع رأسه، فإن عثر عليه بحدثان دفنه وقبل أن يخاف التغيير عليه

يحول، وإن لم يعثر عليه ولم يعلم حتى طال أمره وخيف عليه التغيير ترك. قاله ابن القاسم وأصبغ. ولو ذكر الإمام أنه صلى وهو جنب فإنها لا تعاد كالفريضة، ويكتفى بصلاة المأمومين لأنها تامة، ولا تعاد عليه من الإمام ولا من غيره؛ لأنه لما صحت صلاة المأمومين لزم ألا تعاد على قاعدة المذهب، هكذا قال في العتبية. قال في البيان: ويدخل هنا من الخلاف ما في صلاة الفريضة إذا صلى الإمام ثم تبين له أنه حدث. ونص ابن القاسم في العتبية في امرأة نصرانية أسلمت وماتت، فدفنت في قبور النصارى، على أنها تنبش وتخرج إلا أن تكون تغيرت. قال في البيان: وهذا لأن الكفار يعذبون في قبورهم وهي تتأذى بمجاورتهم؛ فوجب أن تنبش وتنقل لمقابر المسلمين.

وَكَذَلِكَ مَنْ دُفِنَ وَمَعَهُ مَالٌ لَهُ بَالٌ

أي: فتأتي الثلاثة الأقوال. وهكذا قال ابن بشير، فإنه قال بعد ذكره الخلاف المتقدم: ويلحق بهذا حكم من معه مال معتبر ثمنه، أو تمس الحاجة إليه. انتهى.

وَيُكَبِّرُ أَرْبَعاً فَإِنْ زَادَ الإِمَامُ فَفِي التَّسْلِيمِ أَوِ الانْتِظَارِ قَوْلانِ

الذي أخذ به علماء الأمصار أربع تكبيرات حتى صارت الزيادة شعاراً لأهل البدع. قال في البيان: وانعقد الإجماع على ذلك في زمن عمر رضي الله عنه. قال ابن حبيب: واستقر فعله صلى الله عليه وسلم على الأربع، ومضى عليه عمل الصحابة. والقول بالسلام إذا زاد الإمام لمالك في العتبية. والآخر له في الواضحة، وقاله ابن وهب وابن الماجشون وأشهب.

فرع:

ولو أن مسبوقاً فاته بعض التكبير، فهل يتبع الإمام في هذه الخامسة معتداً بها قضاء لما فاته؟ فقال أصبغ: يكبر معه، ويحتسب بها. وقال أشهب: لا يكبر معه، وإن كبر فلا

يحتسب بها ويقضي جميع ما فاته. قال في البيان: وقول أشهب هو القياس على مذهب مالك. وقول أصبغ استحسان على غير قياس.

فَإِنْ سَلَّمَ بَعْدَ ثَلاثٍ كَبَّرَهَا مَا لَمْ يَطُلْ فَتُعَادُ مَا لَمْ يُدْفَنْ فَتَجِيءُ الأَقْوَالُ

لأن كلاً من الأربع تكبيرات ركن، فإذا رجع لإصلاح الصلاة مع القرب اقتصر على النية. ولا يكبر لئلا تلزم الزيادة في عدده، فإن كبر حسبها في الأربع. وقوله: (**فَتَجِيءُ الأَقْوَالُ**) أي: فيمن دفن ولم يصلَّ عليه، هل يصلى على قبره أم لا؟ وعلى النفي هل يخرج أم لا؟

وفِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ: ثَالِثُهَا: الشَّاذُّ لا يُرْفَعُ فِي الْجَمِيعِ

تصوره ظاهر؛ يعني أنه اختلف هل يرفع المصلي يديه في التكبير على الجنازة على ثلاثة أقوال: الرفع في الجميع. وعدمه في الجميع. وفي الأول دون ما بقي. وقوله: (**الشاذ**) يقتضي أن القولين الباقيين مشهوران. وهكذا قال ابن بشير؛ لأنه قال: والقول بأنه لا يرفع في الجميع شاذ، والقولان الآخران في المدونة. انتهى. والرفع في الأولى أشهر من الرفع في الجميع، وهو قول ابن القاسم. والقول بالرفع في الجميع رواية ابن وهب، واختاره ابن حبيب قال: وكان مطرف، وأصبغ، وابن الماجشون يرون أنه يرفع في أول تكبيرة من غير كراهة للرفع فيها كلها. والقول بأنه لا يرفع في الجميع حكاه ابن شعبان.

وفِي دُخُولِ الْمَسْبُوقِ بَيْنَ التَّكْبِيرَتَيْنِ أَوِ انْتِظَارِ التَّكْبِيرِ قَوْلانِ

يعني: إذا وجد مسبوق الإمام قد كبر [١١٠/ ب] وتباعد ذلك فهل يكبر ويدخل مع الإمام، أو ينتظر الإمام؟ فإذا كبر كبر معه. مذهب المدونة الانتظار، ورواه ابن الماجشون أيضاً وقال به، والآخر رواه مطرف وأشهب وقالا به. واختاره ابن حبيب بناء على أنه هل تتنزل التكبيرات منزلة الركعات في غير هذه الصلاة، فيكون الداخل حينئذ كالقاضي في حكم الإمام أم لا؟ فيدخل كما يدخل في صلاة العيد. وقال مالك في

المختصر: يدخل في الصلاة بالنية بغير تكبير، فإذا كبر الإمام كبر معه. المازري: واختار القابسي أن يكبر إن أدرك بعد تكبيرة تحميد الله، والصلاة على نبيه صلى الله عليه وسلم، والدعاء بما تيسر قبل أن يكبر الإمام، وإن لم يمكنه ذلك ولو خفف فيه لم يكبر وانتظر الإمام. واعتل بأنه إذا لم يمكنه ذلك فإنه لم يحصل له سوى التكبير من غير دعاء. وإن استوى الحال كان التأخير أولى؛ ليقع القضاء بعد فراغ الإمام متوالياً.

وتعقب اللخمي هذا بقوله في المدونة: إن من فاته بعض التكبير يقضيه بعد فراغ الإمام متوالياً من غير دعاء، وإن كان كذلك كان التكبير وإدراك شيء من الدعاء الآن أولى من التأخير. اللخمي: وأما على القول بأنه يصلَّى على الغائب فيمهل حتى يكبر الإمام، فيكبر بتكبيره، فإذا سلم الإمام قضى ما فاته، ويدعو فيما بين ذلك وإن غابت الجنازة عنه.

ورد المازري الأول بأن مالكاً إنما قال: يكبر تباعاً؛ لأنه لو لم يفعل ذلك فإذا ارتفعت عنه الجنازة كان في معنى الصلاة على الغائب، وإن لم ترتفع كان في معنى تكرير الصلاة على الميت بخلاف الآتي، وقد سبقه ببعض التكبير. فإن القابسي إنما اختار التكبير إذا أدرك ما أدرك لحصول المقصود من الصلاة، بخلاف ما إذا لم يدرك المقصود منها. ورد الثاني بأن من منع الصلاة على الغائب إنما قال ذلك إذا افتتحت الصلاة أولاً على الغائب بخلاف هذه.

خليل: وفي قول المازري وإن لم ترفع كان في معنى تكرير الصلاة على الميت نظر. فإن المنصوص في الجلاب وغيره أن من سبق ببعض التكبير إذا تركت له الجنازة لا يكبر تباعاً، بل يدعو كما قال يفعل أولاً. وعلى المشهور فقال في المجموعة: يدعو في انتظاره.

وَفِي اسْتِحْبَابِ الابْتِدَاءِ بِالْحَمْدِ وَالصَّلاةِ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلانِ

المراد بالحمد هنا الثناء على الله تعالى لا سورة الحمد، والذي في الجلاب والرسالة وغيرهما من المختصرات الابتداء بالحمد، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم.

والقول بنفي الاستحباب ذكره ابن بشير، وكذلك الشوشاوي فإنه قال: قال مالك مرة: ليس فيه إلا الدعاء من غير حمد، ولا ثناء لقوله عليه الصلاة والسلام: «**أخلصوا له الدعاء**». ثم رجع فاستحب دعاء أبي هريرة، وفيه حمد وثناء. انتهى.

وكذلك ذكر المازري عن بعض شيوخه أنه اعتقد أن المذهب على قولين. قال: وقد خرج مسلم حديث عوف بن مالك وليس فيه إلا الدعاء خاصة. ووجه إثباته أن الشرع ورد بأن يبتدئ كل أمر ذي بال بالتحميد. وفي الترمذي أنه عليه الصلاة والسلام أمر من يريد الدعاء أن يبتدئ بالحمد لله عز وجل والثناء عليه، ثم يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يدعو. وقد قال عمر رضي الله عنه: الدعاء موقوف بين السماء والأرض، لا يصعد منه شيء حتى يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم.

المازري: وإذا قلنا بالبداية بالحمد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فأشار بعض المتأخرين إلى أنه لا يقتصر فيه على التكبيرة الأولى. وقال بعضهم: واسع أن يقتصر عليه بعد الأولى وأن يعاد بعد كل تكبيرة. انتهى. ونقل ابن زرقون عن أبي بكر الوقار أنه قال: يحمد الله في الأولى، ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم في الثانية، ويشفع للميت في الثالثة.

وَفِي الدُّعَاءِ بَعْدَ التَّكْبِيرَةِ الرَّابِعَةِ قَوْلانِ

قال ابن حبيب: يسلم من غير دعاء. وقال سحنون: يدعو ثم يسلم. وخيره صاحب الرسالة.

ولا يُسْتَحَبُّ دُعَاءٌ مُعَيَّنٌ اتِّفَاقاً ولا قِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ عَلَى الْمَشْهُورِ

هكذا قال ابن بشير أنه لا يستحب دعاء معين بلا خلاف. **فإن قلت**: يعارضه قول ابن أبي زيد: ومن مستحسن ما قيل في ذلك. وقوله في المدونة: أحب ما سمعته إلي. **فالجواب**: أما الرسالة فليس فيها دعاء مخصوص؛ إذ قال فيها قبله: ويقال في ذلك غير شيء، وذلك كله واسع. وأيضاً فالمستحب ما ثبت بنص، والمستحسن ما أخذ من

القواعد الكلية، وأما المدونة فإنما رجحه ولم يعينه. قوله: (**وَلَا قِرَاءَةُ الْفَاتِحَةِ**) أي: ولا تستحب قراءة الفاتحة على المشهور، والشاذ استحبابها. وفي الجواهر: لهذه الصلاة أربعة أركان: النية، والتكبيرات، والدعاء للميت، والسلام. وزاد أشهب وابن مسلمة قراءة الفاتحة عقيب التكبيرة الأولى.

ابن راشد: وكان شيخنا القرافي يحكي عن أشهب الوجوب، ويقول: إنه يفعله. [١١١/ أ] واحتج بقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**». انتهى. ودليلنا ما قاله مالك: ليس العمل على القراءة فيها. قال ابن حبيب، والمازري، وغيرهما: روي ترك القراءة عن عمر، وعلي، وابن عمر، وجابر، وأبي هريرة، وكثير من الصحابة، والتابعين رضي الله عنهم أجمعين.

فروع:

الأول: إذا والى التكبير ولم يدع. فقال مالك في العتبية: تعاد الصلاة ما لم يدفن، كالذي يترك القراءة في الصلاة. ابن حبيب: إلا أن يكون بينهما دعاء وإن قل.

الثاني: إذا صلى على جنازة يظنها امرأة فإذا هي رجل أو العكس، فدعا على ما يظنه، فصلاته تامة.

الثالث: لو صلى على الميت ونعشه منكوس - رأسه مكان رجليه - لم تعد الصلاة عليه.

الرابع: لو ذكر إمام الجنازة أنه جنب، أو رعف، فحكمه حكم المكتوبة في الاستخلاف، وقاله في العتبية.

الخامس: إذا ذكر صلاة في صلاة الجنازة، فقال ابن القاسم: لا يقطع. وفرق في البيان بين هذه وبين من ذكر صلاة في صلاة أن الترتيب فيما قل لازم، ولا ترتيب فيما بين صلاة الفريضة وصلاة الجنازة. ومثل قول ابن القاسم هذا حكى ابن حبيب في الواضحة عن ابن الماجشون، ولم يحك في ذلك خلافاً.

السادس: إذا قهقه الإمام أبطل عليه وعليهم، قاله في العتبية.

السابع: إذا جهلوا القبلة، ثم علموا بذلك قبل دفنها أو بعده، فقال ابن القاسم في العتبية: إن دفنوها فلا شيء عليهم، وإن لم يدفنوها فإني أستحسن أن يصلى عليها قبل الدفن، وليس بواجب. وفي البيان: رأى أشهب الإعادة ما لم تدفن. وسحنون لا يرى ذلك، ويرى أن بالسلام منها قد انقضت، ومن جهل القبلة يعيد في الوقت، ولا وقت هنا. ورأى أشهب أن حضور الجنازة كحضور الوقت ودفنها كفواته، واستحباب ابن القاسم الإعادة ما لم تدفن راجع إلى إسقاط وجوب الإعادة كقول سحنون. انتهى بالمعنى.

الثامن: من مات في البحر غسل وكفن، وصلي عليه، وأُنْظِرَ به البر إن طمع في إدراك ذلك اليوم وشبهه ليدفنوه، وإن كان البر بعيداً، وخافوا عليه التغيير، رمي في البحر مستقبل القبلة منحرفاً على شقه الأيمن. قال ابن حبيب: وتشد عليه أكفانه. قال ابن القاسم وأشهب: ولا يثقلوا رجليه بشيء ليغرق، كما يفعل من لا يعرف. وقال سحنون: يثقل بشيء إن قُدر. واحتج من لم ير التثقيل بأنه ربما ألقاه البحر إلى الساحل فيدفنه المسلمون، وفي تثقيله قطع لما يرجى له من الدفن.

وَفِي الْجَهْرِ بِالسَّلامِ قَوْلانِ

هذا الخلاف إنما هو في حق الإمام، وأما المأموم فإنه يسر. والمشهور: الجهر. قال في المدونة: ويسلم إمام الجنازة واحدة عن يمينه يسمع نفسه ومن يليه، ويسلم المأموم واحدة يسمع نفسه فقط، وإن أسمع من يليه فلا بأس. وروي عن مالك أن الإمام يسر أيضاً.

المازري: ووجهه أن صلاة الجنازة ركن جرد عن الصلاة المعهودة، فلم يجهر فيها بالسلام؛ كسجود التلاوة، وعلى هذا فيعرف المأموم انقضاء صلاته بانصراف الإمام. وقال أشهب: يسلم الإمام تسليمتين عن يمينه وعن يساره، ويسلم القوم كذلك. والمشهور أنه

لا يرد المأموم على الإمام، وهو مذهب المدونة. وروى ابن غانم في العتبية، وابن حبيب في الواضحة أنه لا يرد على الإمام إلا من سمعه. **المازري**: وأشار بعض المتأخرين إلى أنه يمكن إجراء هذا الخلاف على جهر الإمام وإسراره، فعلى الجهر يرد عليه وإلا فلا.

وإِذَا اجْتَمَعَتْ جَنَائِزُ جَازَ أَنْ تُجْمَعَ فَيُجْعَلَ الذُّكُورُ الأَحْرَارُ الْبَالِغُونَ مِمَّا يَلِي الإِمَامَ، الأَفْضَلُ فَالأَفْضَلُ ثُمَّ الصِّغَارُ ثُمَّ الأَرِقَّاءَ ثُمَّ الْخَنَاثَى ثُمَّ أَحْرَارُ النِّسَاءِ ثُمَّ صِغَارُهُنَّ ثُمَّ أَرِقَّاؤُهُنَّ كَذَلِكَ

قوله: (**وإِذَا اجْتَمَعَتْ جَنَائِزُ**) يريد: والأجناس مختلفة؛ لأنه سيتكلم على الجنس الواحد. وقوله: (**جَازَ أَنْ تُجْمَعَ**) يعني في صلاة واحدة. قال في الجواهر: ويجوز أن تفرد كل جنازة بصلاة. وقوله: (**الأَفْضَلُ فَالأَفْضَلُ**) قال في الجواهر: ويقدم بالخصال الدينية التي ترغب في الصلاة عليه، فإن تساووا في الفضل رجح بالسن، فإن تساووا أقرع بينهم إلا أن يتراضى الأولياء على أمر. وقوله: (**ثُمَّ الصِّغَارُ**) اعلم أن المراتب اثنا عشر، وهذه كيفيتها:

	أحرار	أحرار			خنثى	خنثى	خنثى	خنثى	نساء	نساء		
إمام	ذكور	ذكور	عبيد	عبيد	أحرار	أحرار	عبيد	عبيد	حرائر	حرائر	إماء	إماء
	بالغون	صغار	بالغون	صغار	بالغون	صغار	بالغون	صغار	بالغات	صغار	كبار	صغار

[١١١/ ب] وهذه الاثنا عشر ذكرها صاحب البيان هكذا. وذكر المازري أنه يقدم الخصي على الخناثى فتكون ست عشرة مرتبة، ونقل عن ابن القاسم تقديم بالغي العبيد على صغار الأحرار لجواز إمامتهم، ونقل أيضاً عنه تأخير صغار الذكور الأرقاء عن الحرائر، وهذا الترتيب من المستحبات.

فَإِنْ كَانَتْ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ جَازَ أَيْضاً أَنْ تُجْعَلَ صَفّاً واحداً

يعني: أن الجنائز إذا كانت جنساً واحداً جاز فيها ذلك، وجاز فيها أيضاً أن تجعل صفاً واحداً، ويقف الإمام عند أفضلهم، وعن يمين المصلي الذي يليه في الفضل؛ رجل

المفضول عند رأس الأفضل، ومن دونهما في الفضل عن شماله؛ رأسه عند رجلي الأفضل، فإن كان رابعاً دون هذه الثلاثة جعل عن يساره رأسه عند رجلي الثالث في الذكر، ومقتضى كلام المصنف وصاحب الجواهر أن الصف مختص بالصنف الواحد، وكذلك قال اللخمي. وقال في البيان: إن كثرت جنائز الرجال أو النساء، أو الرجال والنساء، فإنهم يجعلون سطرين أو أكثر قولاً واحداً. وإن كانت الأسطر وتراً وهو الاختيار قام الإمام في وسط الأوسط منها، وإن كانت شفعاً قام فيها بين رجلي الذي عن يمينه، ورأس الذي عن يساره، ويكون الأفضل منهم الذي عن يمينه، ثم الذي يليه في الفضل عن شماله، ثم ينتقل إلى الصف الذي أمامه على هذا الترتيب، ثم إلى الذي بعده على هذا أبداً. وأما إذا قل عدد الجنائز، فكانوا اثنين، أو ثلاثة، أو نحو ذلك. وقال ابن حبيب: إلى ما دون العشرين. فكان مالك أول زمانه يرى الأحسن أن يجعل واحداً أمام واحد إلى القبلة؛ وهي رواية ابن كنانة، ثم رأى ذلك كله سواء أن يجعلوا سطراً واحداً من المشرق إلى المغرب، أو يجعل واحداً أمام واحد إلى القبلة، ولم يفضل إحدى الصورتين على الأخرى، وهذا الاختلاف قائم من المدونة. انتهى.

وَيُقَدَّمُ الأَفْضَلُ مِنْ أَوْلِيَائِهَا، فَإِنْ تَسَاوَوْا فَالْقُرْعَةُ

وهو ظاهر. وهو يشمل ما إذا اتحدت الجنائز، أو تعددت بدليل قوله:

وَفِي تَقْدِيمِ وَلِيِّ الذَّكَرِ وَإِنْ كَانَ مَفْضُولاً قَوْلانِ. قَالَ ابْنُ الْمَاجِشُونِ: مَاتَتْ أُمُّ كُلْثُومٍ بِنْتُ عَلِيٍّ امْرَأَةُ عُمَرَ وابْنُهَا زَيْدٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فِي فَوْرٍ وَاحِدٍ، فَكَانَ فِيهِمَا ثَلاثُ سُنَنٍ لَمْ يُوَرَّثَا، وحُمِلا مَعاً، وجُعِلَ الْغُلامُ مِمَّا يَلِي الإِمَامَ، وقَالَ الْحَسَنُ لابْنِ عُمَرَ: صَلِّ. لأَنَّهُ أَخُو زَيْدٍ ....

إذا اجتمعت جنازة رجل وجنازة أنثى فإن كان ولي الذكر أفضل فلا خلاف في تقديمه، وإن كان مفضولاً فالمنقول عن مالك تقديم ولي المرأة الأفضل. وقدم ابن

الماجشون ولي الرجل، واحتج بتقديم الحسن لعبد الله في الصلاة. ومنشأ الخلاف هل يرجح الولي نفسه أو الميت؟ وقول مالك أولى. ولو كان المعتبر فضل الميت لقدم ولي أفضل الذكرين وإن كان مفضولاً، وإنما يتم احتجاج عبد الملك؛ لو كان قوله: (**لأَنَّهُ أَخُو زَيْدٍ**) من كلام الحسن، وبه يتم أربع سنن، قال صاحب البيان وغيره: ولا حجة في القصة المذكورة، وإنما تحصل الحجة لو كان المقدم لعبد الله غير الحسن، كالخليفة أو غيره من الصحابة، وإلا فالحسن لكماله في الفضل يرى لعبد الله فضلاً عليه، ولا يرى لنفسه فضلاً، ويحضره في باله حينئذ سن ابن عمر وشهادة النبي صلى الله عليه وسلم له بالصلاح، وحضور المشاهد له في حياته صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته، وزهده في الخلافة بعد أن عرضت عليه مرتين. **ابن راشد**: وكلثوم مأخوذ من الكلثمة؛ وهي الحسن. وما ذكره من أن السنن ثلاثة ذكره غيره أنها خمس. قال: لأنهما دفنا في قبر واحد، وجعل الولد مما يلي القبلة.

فرع:

ولو سها الإمام فنوى إحدى الجنازتين، ونواهما من خلفه، فقال في العتبية: تعاد الصلاة على من لم ينوها الإمام، دفنت أو لم تدفن.

وَيُقَامُ عِنْدَ وَسَطِ الْجِنَازَةِ، وَفِي مَنْكِبَيِ الْمَرْأَةِ قَوْلانِ

المشهور عند منكبيها. ومقابل المشهور قول ابن مسعود؛ ذكره في المدونة، والقول بأنه يقف عند وسط المرأة أيضاً لمالك. وكذلك روى البخاري عنه عليه الصلاة والسلام. وقال ابن شعبان: حيث وقف الإمام من الجنازة في الرجل والمرأة جاز. قال القابسي: والذي في المدونة عن ابن مسعود في إسناده نظر، وفيه رجل مجهول، عن إبراهيم، وإبراهيم لم يدرك ابن مسعود، وهو مخالف للحديث الذي أخرجه أهل الصحيح. ويقال وسط بسكون السين، وفتحها.

وَيُجْعَلُ رَأْسُهُ عَنْ يَمِينِ الْمُصَلِّي

واضح.

وَوَصِيُّ الْمَيِّتِ أَوْلَى بِالصَّلاةِ إِنْ قُصِدَ الْخَيْرُ وَإِلا فَالْوَلِيُّ

يعني: أن الوصية بالصلاة على الميت لها مدخل في ذلك، وزيادة التقدم على الأولياء، لكن بشرط أن يقصد الميت الخير في الموصى له وبركة دعائه فحينئذ يكون مقدماً على الولي، لا إن قصد مراغمة الولي لعداوة [١١٢/ أ] بينهما ونحوها. مالك وسحنون، وابن حبيب، وغيرهم: ويقدم الوصي على الولي. وما زال الناس يختارون بجنائزهم أهل الفضل من الصحابة والتابعين.

وَإِذَا اجْتَمَعَ الْوَلِيُّ وَالْوَالِي فَالْوَالِي الأَصْلُ - لا الْفَرْعُ - أَوْلَى، فَإِنْ كَانَ صَاحِبَ الْخُطْبَةِ فَقَوْلانِ لابْنُ الْقَاسِمِ وَغَيْرِهِ ....

لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يُؤَمَّنَّ أحدُكُمْ في سُلْطانِه». ولا إشكال في هذا في الخليفة، وأما الفرع فلا إلا أن يكون صاحب الخطبة. فمذهب ابن القاسم وروايته عن مالك؛ وهو قول سحنون تقدمته حينئذ. ولا يقدم أيضاً عندهما إذا كانت له الخطبة والصلاة دون أن يكون أميراً، أو قاضياً، أو صاحب شرطة، أو أميراً على الجند.

وحكى ابن حبيب عن ابن القاسم أن ذلك لكل من الخطبة إليه والصلاة، وإن لم يكن إليه حكم. قال في البيان: ولا يوجد ذلك لابن القاسم نصاً، وظاهر ما في سماع أبي الحسن عن ابن وهب أن القاضي أحق بالصلاة على الجنازة من الأولياء وإن لم تكن إليه الصلاة. وقال مطرف، وابن الماجشون، وأصبغ: ليس للواحد من هؤلاء في الصلاة على الجنازة حق سوى الأمير الذي تؤدى إليه الطاعة. قال في البيان بعد ذكر هذه الأربعة الأقوال: ولا اختلاف في أنه لا حق في الصلاة على الجنائز لمن انفرد بالصلاة دون الخطبة والقضاء، أو بالحكم دون القضاء والخطبة والصلاة. انتهى.

ابن عبد السلام: والظاهر أن الأولياء إذا أحضروا الجنازة موضع الصلاة والخطبة فإنه يقدم الوالي، وإن لم يحضروها هنالك بل صلوا عليها في موضع في محل الدفن أو غيره فحضر الوالي الفرع فهم أولى منه.

وَإِذَا لَمْ يَكُنْ إِلا نِسَاءٌ صَلَّيْنَ أَفْذَاذاً عَلَى الأَصَحِّ وَاحِدَةٌ بَعْدَ وَاحِدَةٍ عَلَى الأَصَحِّ

يعني: إذا لم يحضر الميت إلا نساء فالأصح أنهن يصلين أفذاذاً، ومقابله نقله اللخمي عن أشهب أنهن يصلين جماعة، وهو إما على رواية ابن أيمن، وإما لأنهن محل ضرورة، وإذا قلنا بصلاتهن أفذاذاً فهل واحدة بعد واحدة أو مجتمعات؟ قولان: قال المصنف: أصحهما الأول. والذي يظهر الثاني؛ لأن فيما اختاره المصنف تأخيراً للميت والسنة تعجيله؛ ولأن صلاة واحدة بعد واحدة في معنى تكرير الصلاة على الميت، والمذهب خلافه.

وَتَرْتِيبُ الْوِلايَةِ كَالنِّكَاحِ

تصوره ظاهر. فلو رد الأقعد الصلاة إلى أجنبي، وأبى ذلك من دونه، فقال ابن حبيب: لا كلام للأبعد كالنكاح. وقال أصبغ، وابن الماجشون، وابن عبد الحكم: له الكلام. واحتج له بعض الناس بالحضانة.

وَاللَّحْدُ أَفْضَلُ مِنَ الشَّقِّ إِنْ أَمْكَنَ

اللحد أفضل؛ لأنه الذي اختاره الله لنبيه صلى الله عليه وسلم. وقوله: **(إن أمكن)** أي: بأن تكون تربةً صلبة لا تتهيل. واللحد معلوم، قال في الجواهر: وليكن في جهة القبلة. والشق: أن يحفر في وسط القبر قدر ما يسع الميت.

وَيُكْرَهُ بِنَاءُ الْقُبُورِ فَإِنْ كَانَ لِلْمُبَاهَاةِ حَرُمَ، وَأَمَّا الْبِنَاءُ لِقَصْدِ التَّمْيِيزِ فَقَوْلانِ

يعني: أن البناء إما أن يكون لقصد المباهاة أو التمييز أو لا يقصد به شيئاً، **فالأول**: حرام، وهكذا نص عليه الباجي. **والثالث**: مكروه. **والثاني**: مختلف فيه بالجواز والكراهة.

قال ابن بشير: القولان حكاهما اللخمي. وأخذ الكراهة من إطلاقه في المدونة، والجواز في غيرها، قال: والظاهر أن القصد للتمييز غير مكروه، وإنما كره في المدونة البناء الذي لا تقصد به العلامة. وإلا فكيف يكره ما قصد به معرفة قبر وليه؟! ولم يصرح ابن بشير بتحريم القسم الأول، بل قال: والظاهر أنه محرم مع هذا القصد.

ووقع لمحمد بن عبد الحكم فيمن أوصى أن يبنى على قبره بيتاً، أنه تبطل وصيته. وقال: لا تجوز وصيته وأكرهه. وظاهر هذا التحريم، وإلا لو كان مكروهاً لنفذت وصيته، وأجاز علماؤنا ركز حجر أو خشبة عند رأس الميت ما لم يكن منقوشاً. المازري: لأنه صلى الله عليه وسلم وضع بيده الكريمة حجراً عند رأس عثمان بن مظعون. وقال: «**أعرف بها قبر أخي وأدفن إليه من مات من أهلي**». وكره ابن القاسم أن تجعل على القبر بلاطة ويكتب فيها. وأما تحويز موضع الدفن بناءً فقالوا: جائز ما لم يرفع فيه إلى قدر يأوي إليه بسبب ذلك أهل الفساد، وإن فعل ذلك أزيل منه ما يستر أهل الفساد ويترك باقيه كذا نقل ابن عبد السلام. وفي التنبيهات: اختلف في بناء البيوت عليها، إذا كانت في أرض غير محبسة، وفي المواضع المباحة، وفي ملك الإنسان فأباح ذلك ابن القصار، وقال غيره: ظاهر المذهب خلافه. انتهى.

وأما الموقوف كالقرافة التي بمصر فلا يحل فيها البناء مطلقاً، ويجب على ولي الأمر أن يأمرهم بهدمها حتى يصير طولها عرضاً، وسماؤها أرضاً.

وَإِذَا حُفِرَ قَبْرٌ فِي مِلْكٍ أَصْلِيٍّ فَدُفِنَ مُتَعَدٍّ فِيهِ فَلِلْمَالِكِ إِخْرَاجُهُ

يعني: من حفر قبراً في أرض [١١٢/ ب] مملوكة فتعدى أجنبي فدفن فيها، فإنه يخرجه المالك إن شاء. **ابن هارون**: وإنما يخرج بالفور، فإن طال لم يخرج.

وإنْ كَانَ فِيمَا يُمْلَكُ فِيهِ الدَّفْنُ خَاصَّةً لَمْ يُخْرَجْ. وثَالِثُهَا: يَجِبُ عَلَيْهِمْ مَا يَخْتَارُونَهُ مِنْ حَفْرٍ أَوْ قِيمَةِ حَفْرٍ. ورَابِعُهَا: مَا يُخْتَارُ عَلَيْهِمْ

يعني: إن كانت الأرض حبساً للدفن فحفر فيها رجل قبراً، وجاء آخر فدفن فيه، فإنه لا يخرجه ولا إشكال، واختلف فيما يجب عليه على أربعة أقوال: **الأول**: أن عليهم قيمة الحفر. **والثاني**: أن عليهم حفر قبر آخر مثله. **والثالث**: أن عليهم ما يختاره أهل الميت منهما. وإليه أشار بقوله: (**وثَالِثُهَا: يَجِبُ عَلَيْهِمْ مَا يَخْتَارُونَهُ مِنْ حَفْرٍ أَوْ قِيمَةِ حَفْرٍ**) ففهم منه أن الأول وجوب القيمة، والثاني وجوب الحفر، والثالث أن عليهم ما يختاره أهل القبر. والقول بقيمة الحفر لابن اللباد، والقول بأن عليهم حفر قبر آخر مثله لسحنون، والقول بالأقل للقابسي، والقول بالأكثر للخمي قال: والقياس أن يكون عليه الأكثر. قال ابن بشير: وأصل المذهب القيمة.

خليل: انظر هل يجوز ذلك ابتداء أو لا؟ والأقرب عدم جوازه؛ لأنه لا يدري هل يموت هنالك أو لا؟ وقد يموت بغيره، ويحسب غيره أن في هذا القبر أحداً فيكون غاصباً ذلك، وقد ورد أن من غصب شبراً من أرض طوقه سبع أرضين.

وإِذَا دُفِنَ مَيِّتٌ فَمَوْضِعُهُ حَبْسٌ

يعني: إذا دفن في مكان غير مغصوب فموضعه حبسٌ عليه، لا يجوز نقله عنه، ولا أن يتصرف فيه ولا يباع.

ابن عبد السلام: ووقع في كتب أهل المذهب عن بعضهم أنه يجوز حرث البقيع بعد عشرة أعوام. ووقع أيضاً لبعضهم أنه إذا حرثت المقابر أخذ كرائها ممن حرثها وصرف في جهاز الموتى.

وَلَوْ دُفِنَ فِي دَارٍ فَبِيعَتْ ولَمْ يُعْلَمْ فَالْخِيَارُ عَلَى الْمَنْصُوصِ، واعْتَرَضَهُ عَبْدُ الْحَقِّ بِأَنَّهُ يَسِيرٌ فِي الْقِيمَةِ، وأُجِيبَ بِأَنَّهُ لا تُمْكِنُ إِزَالَتُهُ ....

يعني: إذا لم يعلم المشتري بذلك فهو عيب يوجب الخيار في الرد أو التماسك. واعترض ذلك عبد الحق فقال: موضع الحفر يسيرٌ، والعيب اليسير في الدار لا يوجب الرد كما سيأتي. ورده ابن بشير بأن العيب إذا لم تمكن إزالته صار ضرره كثيراً.

وفِي دَفْنِ السِّقْطِ فِي الْبُيُوتِ قَوْلانِ

المشهور الكراهة في الدور، وأجازه في الواضحة. والقولان: في كونه عيباً، حكاهما ابن بشير. والمنصوص لمالك أنه ليس بعيب.

فرع:

ولا بد في القبر من حفرة تحرس الميت عن السباع، وتكتم رائحته. ابن حبيب: يستحب ألا يعمق القبر جداً، وأن يكون عمقه على قدر الذراع فقط. قال: وبلغني عن عمر بن عبد العزيز لما حضرته الوفاة، قال: احفروا لي، ولا تعمقوا، فإن خير الأرض أعلاها، وشرها أسفلها. وفي المبسوط عن مالك: لم يبلغني في عمق حفرة القبر شيء موقوف عليه، وأحب إلي أن تكون مقتصدة، لا عميقة جداً، ولا قريبة من أعلى الأرض.

الباجي: ولعل ابن حبيب أراد بقوله: قدر الذراع الشقَّ الذي هو نفس اللحد، وأما نفس القبر فإنه يكون مثل ذلك وأكثر منه. **ابن حبيب**: ولا بأس أن يدخل قبره من ناحية القبلة، أو من ناحية الشرق، ومن ناحية القبلة أحب إلي؛ لأنه أمكن وأهيأ وأيسر على من تولاه.

وفي المبسوط: لا بأس أن يدخل الميت في قبره من رأس القبر، أو رجليه، أو وسطه، ويضع الميت في قبره الرجال، فإن كانت امرأة يتولى ذلك زوجها من أسفلها، ومحارمها من أعلاها، فإن لم يكن فصالح المؤمنين، إلا أن يوجد من القواعد من له قوة على ذلك،

ولا مضرة عليهن فيه، ولا كشف عورة، فهن أولى به من الأجانب، وليستر عليها بثوب حتى توارى في لحدها، وليس لعدد من يلي ذلك حدٌّ، شفع أو وتر، ثم يوضع الميت على جنبه الأيمن مستقبل القبلة، ويمد يده اليمنى مع جسده، ويحل العقدة من عند رأسه ورجليه، ويعدل رأسه بالتراب لئلا يتصوب، وكذلك رجلاه بحيث لا ينكب ولا يستلقى، ويرفق به في ذلك كله كأنه حي. واستحب أشهب أن يقال عند وضعه في اللحد: بسم الله، وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وسلم، اللهم تقبله بأحسن قبول. قال: وإذا دعا له بغير ذلك فحسن.

وإن تركه فواسع، ثم تنصب اللبن على فتح اللحد. وتسد الفرج بما يمنع من التراب.

ابن حبيب: أفضل ما يسد به اللبن، ثم اللوح، ثم القراميد، ثم الآجر، ثم الحجارة، ثم القصب، ثم سن التراب خير من التابوت، ثم قال: يحثي كل من دنا حثيات. وروى سحنون أن ذلك غير مستحب، ثم يهال التراب عليه، ولا يرفع القبر إلا بقدر شبر، ولا يجصص، ولا يطين. وقال أشهب: ويسنم القبر أحب إلي، وإن رفع فلا بأس. قال محمد ابن مسلمة: لا بأس بذلك. قال: وقبور النبي صلى الله عليه وسلم [١١٣/ أ]، وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما مسنمة.

قال في التنبيهات: والمعروف من مذهبنا جواز تسنيمها، وهو صفة قبره صلى الله عليه وسلم، وقبور أصحابه، وهو المنصوص في الأمهات، ولم ينص فيها على خلاف ذلك. ولأشهب ما يدل على جواز تعظيم القبر والزيادة فيه على التسنيم.انتهى. وفي الجلاب: يسطح ولا يسند، ويرفع من القبر قليلاً بقدر ما يعرف. ولا يدفن في قبر واحد ميتان إلا لحاجة، ثم يرتبهم في اللحد إلى القبلة بالفضيلة كترتيبهم إلى الإمام في الصلاة، والقبر يحرم أن يمشى عليه إذا كان مسنماً والطريق دونه، فأما إذا عفا فواسع، ولا تنبش عظام الموتى عند حفر القبور ولا تزاح عن مواضعها، ومن وافى قبراً عند حفره فليرده، وليرد

عليه ترابه، ولا يزاد من قبر على قبر وليتق كسر شيء من عظامه، ولا ينبش القبر إلا إذا كان شيء من الكفن مغصوباً وشح فيه ربه أو نسي معه مالاً في القبر. ولو دفن بغير غسل أخرج إن كان قريباً، وقيل: لا يخرج.

والتعزية: سنة؛ وهي الحمل على الصبر بوعد الأجر، والدعاء للميت والمصاب. وذكر ابن حبيب ألفاظ التعزية عن جماعة من السلف، ثم قال: والقول في ذلك واسع، إنما هو على قدر منطق الرجل، وما يحضره من ذلك القول. وقد استحسن أن يقال: أعظم الله أجرك على مصيبتك، وأحسن عزاك عنها، وعقباك منها خيراً وغفر لميتك ورحمه، وجعل ما خرج إليه خيراً مما خرج عنه. وتستحب تهيئة الطعام لأهل الميت ما لم يكن اجتماعهن لنياحة وشبهها، والبكاء جائز من غير نياحة وندب من غير جزع، وضرب خد، وشق ثوب، فذلك حرام، ولا يعذب الميت بنياحة أهله عليه إلا إذا كان أوصى ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾.

فرع:

قال في البيان: ثبت أنه صلى الله عليه وسلم صلى على سهيل ابن بيضاء في المسجد. وروى أبو داود أنه صلى الله عليه وسلم قال: «**من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له**». فمنهم من أجاز الصلاة في المسجد وتأول: فلا شيء له بمعنى فلا شيء عليه، بمنزلة قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾ [الإسراء: ٧] وهو قول الشافعي وغيره، ومنهم من كره الصلاة فيه، ورأى أن ما جاء من الصلاة على سهيل أمر قد ترك، وأن حديث «**لا شيء له**» ناسخ له. قال في البيان: ولأنه متأخر. واستدل على ذلك بعمل الصحابة؛ وهو قول مالك في المدونة: ولا توضع الجنازة في المسجد، وإن وضعت قريباً لم يصل عليها من في المسجد، إلا أن يضيق خارج المسجد بأهله، وهو مذهب أبي حنيفة، ومنهم من كره أن يصلى على الجنازة في المسجد؛ وأجاز إذا وضعت الجنازة خارجه أن تمتد الصفوف بالناس

في المسجد، وإلى هذا ذهب ابن حبيب وعزاه لمالك، وقال: هو من رأيه لو صلى عليها في المسجد ما كان ضيقاً. قال في البيان: ولا فرق على المذهب في الكراهة بين أن يكون الميت فيه أو خارجاً عنه، وهو مذهب مالك في المدونة، وظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: «**من صلى على جنازة في المسجد فلا شيء له**». إذ لم يفرق بين أن تكون الجنازة فيه أو خارجه. انتهى. ولأصحابنا في تعليل الكراهة مسلكان: **أولهما**: أنه خلاف العمل. **ثانيهما**: أنه مبني على نجاسة الميت. والله أعلم.

* * *

الزَّكَاةُ وَاجِبَةٌ. الْمُخْرَجُ مِنْهُ: الْعَيْنُ، وَالْحَرْثُ، وَالْمَاشِيَةُ

لا شك في وجوبها، والذي تؤخذ منه الزكاة ثلاثة كما ذُكر.

فَشَرْطُ الْعَيْنِ - غَيْرُ الْمَعْدِنِ وَالرِّكَازِ - أَنْ يَكُونَ نِصَاباً مَمْلُوكاً حَوْلاً كَامِلاً، مِلْكاً كَامِلاً غَيْرَ مَعْجُوزٍ عَنْ إِنْمَائِهِ ....

أي: شرط وجوب الزكاة (**الْعَيْنِ**). فأخرج المعدن من العين؛ لعدم شرط الحول فيه، وكذلك الركاز؛ لأنه في بعض صوره تؤخذ منه الزكاة، أي؛ فيما إذا وجد بنفقة أو كبير عمل. هكذا كان شيخنا - رحمه الله تعالى - يقول، وبه تعلم أن قول ابن عبد السلام: وأما الركاز فلا معنى للاحتراز منه، إلا لو كان اسم الزكاة ينطلق على ما يؤخذ منه ليس بظاهر.

قوله: (**نِصَاباً**). يريد أو ما هو أصل له، كدينار واحد بيع آخر الحول بمائتي درهم أو اشترى به سلعة فبيعت بذلك، واحترزنا بالمملوك من غير المملوك، كالمال المغصوب بالنسبة إلى الغاصب، والمودع والملتقط بالنسبة إلى الحافظ، وبالحول الكامل من بعضه، وبالملك الكامل من العبد، والمديان بالنسبة إلى العين، وغير معجوز عن إنمائه من العين المغصوبة بالنسبة إلى المغصوب منه، ومن المدفون والموروث إذا لم يعلم به على ما سيأتي.

فَنِصَابُ الذَّهَبِ عِشْرُونَ دِينَاراً، وَالْوَرِقِ مِئَتَا دِرْهَمٍ بِالْوَزْنِ الأَوَّلِ

هذا هو المعروف. وحكى الباجي وتبعه صاحب المقدمات عن ابن حبيب أن المعتبر وزن كل بلد، ولو كان أنقص من الوزن الأول. قال صاحب المقدمات [١١٣/ب] وغيره: وهو بعيد جداً. وأشار الباجي إلى مخالفته للإجماع. ورد المازري ما فهمه الباجي عن ابن حبيب، وقال: لا يحسن عندي أن يظن بابن حبيب ولا غيره هذا؛ لأنه يؤدي إلى وجوب الزكاة في الأرباع والأثمان إذا جرت مجرى المثاقيل. قال: وقد ذكر ابن حبيب إثرَ ما نقله الباجي عنه ما يؤخذ منه اعتبار الوزن الأول.

فَإِنْ نَقَصَتْ وَزْناً لا يَحُطُّهَا، فَالزَّكَاةُ عَلَى الْمَشْهُورِ، وَثَالِثُهَا إِنْ كَانَ يَسِيراً جِدّاً كَالْحَبَّةِ فَإِنْ حَطَّهَا فَلا زَكَاةَ ....

يعني: فإن نقصت العشرون أو المائتان فلا يخلوا؛ إما أن تنقص وزناً أو صفة، وعلى التقديرين فإما أن يحطها أولاً، وقد تكلم المصنف رحمه الله على الأقسام الأربعة.

ومعنى **الحط**: كونها لا تجوز بجواز الوازنة، وعدم **الحط**: عكسه.

واختلف الأشياخ في معنى قول مالك: تجوز بجواز الوازنة، فقال ابن القصار، والأبهري: أن تكون وازنة في ميزان وناقصة في آخر. وقال عبد الوهاب: بل أراد بالنقص اليسير كالحبة والحبتين في جميع الموازين مما جرت العادة بالتسامح في مثله في البياعات.

الباجي: وهو الأظهر عندي وعليه جمهور أصحابنا؛ لأنه على الوجه الأول ليس ثَمَّ نقص. ويدل عليه ما في الموازية: إذا نقصت نقصاً بيناً فلا زكاة فيها إلا أن تجوز بجواز الوازنة. انتهى. **ابن زرقون**: ويظهر لي أن قول ابن القصار، والأبهري في الموازية، وقول عبد الوهاب في المعدودة فلا يكون اختلافاً.

الباجي: وحمل العراقيون قول مالك: تجوز بجواز الوازنة، على الدنانير والدراهم الموزونة. قال: والأظهر عندي أن يكون ذلك في المعدودة كالفرادى. وتقدير كلام المصنف: فإن نقصت وزناً غير حاط، فالزكاة على المشهور اتفاقاً، إلا أن الأغراض تحصل فيها كما تحصل بالكاملة.

والثاني: لا تجب. وهو قول ابن لبابة؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «**لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ**».

والثالث: إن كان غير الحاط يسيراً جداً فكالأول، وإلا فكالثاني، وهو لمالك في العتبية وغيرها.

وقوله: (**فَإِنْ حَطَّهَا فَلا زَكَاةَ**). أي: فإن كان النقص حاطاً لم تجب الزكاة، زاد ابن بشير: باتفاق. وحكى صاحب المقدمات في ذلك خلافاً، ولفظه: وأما إن لم تجز بجواز الوازنة، فلا تجب فيه الزكاة، قل النصاب أو كثر. وقيل: إن الزكاة تجب فيها إن كان النقصان يسيراً، وإن لم تجز بجواز الوازنة. انتهى.

وهذا إذا كان التعامل بالوزن، وأما إذا كان التعامل بالعدد، فقال ابن بشير: لا يخلو أن ينتقص في العدد أو في الوزن، فإن نقصت في العدد، فلا خلاف في سقوطها، وإن نقصت في الوزن - بأن لم تجز بجواز الوازنة - فلا خلاف في سقوط الزكاة. وإن جازت؛ فثلاثة أقوال: **أحدها**: أنها تجب فيها الزكاة، وهو ظاهر الموطأ. **والثاني**: أنها لا تجب فيها الزكاة، قاله ابن لبابة. **والثالث** لسحنون: الفرق بين أن يكون النقصان يسيراً لا تتفق عليه الموازين، أو كثيراً تتفق عليه الموازين، ونحوه لابن رشد. وحكى صاحب اللباب وغيره عن محمد بن مسلمة أنه قال: إذا نقص نصاب الوزن ثلاثة دراهم ففيه الزكاة.

فَإِنْ نَقَصَتْ صِفَةً بِغِشٍّ أَصْلِيٍّ أَوْ مُضَافٍ لا يَحُطُّهَا كَالْمُرَابِطِةِ فَكَالْخَالِصَةِ

يعني: فإن لم تنقص وزناً بل نقصت صفة بسبب غش من أصل المعدن، أو مضاف لا يحطها، فإن جرى أمر الناس على ترك مراعاته. قال المصنف وغيره: كالدنانير المرابطية، وكذلك قال ابن بشير.

وقوله: (**فَكَالْخَالِصَةِ**). أي: فحكمها حكم الخالصة. والأحسن لو قال: نقصت صفة برداءة في الأصل؛ لأن الغش حقيقة إنما يستعمل فيما كان من فعل الآدمي لا فيما كان من أصل الخلقة، وكأنه - والله أعلم - أطلقه مجازاً.

تنبيه:

ما ذكره المصنف في الغش المضاف نص عليه غير واحد. وأما ما ذكره في الغش الأصلي فأصله للباجي، وذكر أنه لم ير فيه نصاً. قال: وعندي أنه إذا كان فيه من النحاس

أو غيره المقدار اليسير الذي جرت عادة الناس به في دنانيرهم ودراهمهم الطيبة الموصوفة بالخالصة، أنه لا اعتبار به وإن أمكن تخليصه واستخراجه.

فَإِنْ حَطَّهَا، فَالْمَشْهُورُ يُحْسَبُ الْخَالِصُ، وَقِيلَ: يُعْتَبَرُ الأَكْثَرُ

يعني: فإن حطها ذلك النقص، اعتبر الخالص منها خاصة وصار النقص كأنه في القدر، وهذا هو المشهور، وسواء كان مساوياً أو أقل أو أكثر، وعليه فيعتبر ما فيها من النحاس اعتبار العروض، قاله اللخمي؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «**لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ مِنَ الْوَرِقِ صَدَقَةٌ**». خرجه مسلم. والقول باعتبار [١١٤/أ] الأكثر لابن الفخار، وعليه فتجب الزكاة في مائتين من فضة مصر؛ لأن فضتها أكثر لا فضة الإسكندرية. نعم يعتبر خالصها؛ هكذا صرح به الباجي وغيره ممن يوثق بنقله. أما الكثرة فتعتبر في جانب الوجوب لا السقوط. وكلام ابن بشير يوهم اعتبار الأكثر في جانب السقوط على هذا القول، وأنه لا تجب عليه الزكاة في مثل فضة الإسكندرية وإن كثرت، وليس بجيد.

وقوله: (**فَإِنْ حَطَّهَا**). ظاهره النقص المضاف والأصلي وهو منقول في المضاف كما ذكر، وألحق الباجي به الغش الأصلي، وتعقبه سند، فقال: الغش من أصل المعدن كالتبع.

فَإِنْ كَانَتْ سِكَّةٌ أَوْ جَوْدَةٌ إِنْ تُصُوِّرَتْ تَجْبُرُ النَّقْصَ لَمْ تُعْتَبَرِ اتِّفَاقاً

كما لو كانت عنده مائة وتسعون وسكتها أو جودتها تساوي مائتين، فإن تلك الجودة والسكة غير معتبرة اتفاقاً، وإنما ينظر إلى الوزن الحاصل بجودته وسكته، وكان هنا تامة، ومعنى (**تُصُوِّرَتْ**). أي: وجدت. وفاعل تصورت ضمير يعود على أحدهما لا على التعيين. أي: إن تصورت إحداهما. ورأى بعضهم عوده على الجودة فقط؛ لأن السكة موجودة، ولا يقال في الموجود إن وجد، بخلاف الجودة فإنها خفية، ورأيت من شيخنا ميلاً إليه وفيه نظر؛ لأن كلاً من السكة والجودة حاصل. فإن قلت: على هذا في قوله: إن

تصورت نظر؛ لأن الأصل في أن عدم الجزم بوقوع الشرط وهما حاصلان. قيل: لما قال المصنف: تجبر النقص اندفع هذا؛ لأن كون السكة أو الجودة جائزة ليس محقق. والله أعلم.

وَما حكَاهُ الْغَزَالِيُّ مِنْ مائة وَخَمْسِينَ تُسَاوِي مِائَتَيْنِ قِرَاضَةً لا نَعْرِفُهُ

هذا جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن يقال: حكايتك الاتفاق ليس بصحيح؛ لأن الغزالي حكى عن مالك أنه إذا كان نقد البلد قراضة ومعه مائة وخمسون تساوي مائتين قراضة وجوب الزكاة. فأجاب عنه بأن ما حكاه لا يعرفه أهل المذهب، ولا يقال من حفظ مقدم؛ لأنا نقول أهل كل مذهب أقعد بمذهبهم إثباتاً ونفياً، إطلاقاً وتقييداً، ومن تأمل ما يحكيه أهل المذهب بعضهم عن بعض وجد الغلط كثيراً.

وَفِي الصِّيَاغَةِ الْجَائِزَةِ قَوْلانِ

يعني: أنه اختلف هل تلغى الصياغة فلا يعتبر إلا وزن المصوغ وهو المشهور، أو يعتبر المصوغ اعتبار العين، وتعتبر الصياغة اعتبار العرض، قولان. وعلى الأول فلا تفريع، وعلى الثاني فيظهر أثره في المدين والمحتكر.

وَالْحَرَامُ مُلْغَاةٌ اتِّفَاقاً

لأن أخذ الزكاة عنها إقرار لها وهي لا تقر.

وَعَلَى المشهور الْمَنْصُوصِ كَالْعَرْضِ، وَخُرِّجَ التَّكْمِيلُ عَلَى الْحُلِيِّ بِأَحْجَارٍ لا تتخَلَّصُ

لهذه المسألة صورتان: **إحداهما**: ألا يكون المصوغ نصاباً، لكنه بقيمة الصياغة يكمل النصاب، فهذه لا يكمل بها اتفاقاً؛ وهو معنى قوله: (**كَالْعَرْضِ**). أي لا يكمل بها كما لا يكمل بالعرض، ويقع بعد هذا في بعض النسخ: ولا يكمل بها كالجودة، وهي تكرار؛ لأن ذلك معلوم من التشبيه بالعرض، وفي بعض النسخ: المنصوص كالجودة، وهي كالأولى.

الصورة الثانية: أن يكون المصوغ نصاباً فأكثر، كما لو كان زنة المصوغ ألفاً وقيمة الصياغة مائتين فهذه محل الخلاف. ومقابل المنصوص ما أشار إليه بقوله: (**وَخُرِّجَ التَّكْمِيلُ**). أي: خرج قول في الصورة الأولى بالتكميل من القول: بأن الحكم للأكثر من مسألة الحلي المزكى المنظوم بالجوهر وسيأتي. وهذا التخريج لابن بشير. ووجهه أن يقال: كما كمل بالعرض في مسألة الحلي فكذلك يكمل بالصياغة؛ لأنها جعلت كالعرض على أحد القولين، وهذا التخريج إنما يتم لو اتحد القائل؛ لجواز أن يكون من قال: بأن العرض يكمل به، لا يرى الصياغة كالعرض.

وَيُكَمَّلُ أَحَدُ النَّقْدَيْنِ بِالآخَرِ بِالْجُزْءِ لا بِالْقِيمَةِ اتِّفَاقاً

النقدان: الذهب والفضة. وقوله: (**بِالْجُزْءِ**) أي بأن يجعل كل دينار بعشرة دراهم، ولو كانت قيمته أضعافاً، كما لو كانت عنده مائة درهم وعشرة دنانير، أو مائة وخمسون وخمسة دنانير. (**لا بِالْقِيمَةِ**) كما لو كان عنده مائة وثمانون ودينار يساوي عشرين. وحكي عن ابن لبابة أن الذهب والفضة لا يجمعان في الزكاة، وعلى هذا فالاتفاق راجع إلى قوله: (لا بالقيمة). وخالفنا الشافعي في الجزء الأول فنفى الضم، وأبو حنيفة في الثاني فضم القيمة [١١٤/ ب].

فائدة:

الدنانير خمسة: دينار الجزية، ودينار الزكاة، كل منهما عشرة ويعبر عنهما بديناري الزاي، ودينار النكاح، والدية، والسرقة، كل منهم اثني عشر ويعبر عنهم بدينار الدم.

وَالْحُلِيُّ الْجَائِزُ إِنِ اتُّخِذَ لِلِّبَاسِ، فَلا زَكَاةَ وَإِنْ كَانَ لِرَجُلٍ

الحلي إن اتخذ للباس لمن يجوز له لبسه، فإن ذلك يلحقه بعرض القنية فليس فيه زكاة. قال في الجواهر: وإن كان على قصد استعمال محظور، كما لو قصد الرجل بالسوار أو الحلي

أن يلبسه، أو قصدت المرأة ذلك في السيف، لم تسقط الزكاة؛ لأن المحظور شرعاً كالمعدوم حساً. انتهى.

وقوله: (**وَإِنْ كَانَ لِرَجُلٍ**) مبالغة. أي: وإن كان الحلي مملوكاً لرجل وأعطاه لنسائه أو إمائه يلبسنه. وعارض الأبهري هذه المسألة بإيجاب الزكاة في النعم وإن لم تكن سائمة، ورأى أن الاتخاذ للاستعمال إن كان كافياً في إخراج ما أصله الزكاة إلى ما لا زكاة فيه وإلحاقه بالعرض، لم تجب فيه. وفرق بأن النعم تنمو بنفسها وإن لم تكن سائمة، بخلاف العين فإنه لا نماء فيها مع القنية.

وظاهر المذهب سقوط الزكاة في الحلي الجائز ولو تكسر. واشترط بعض المتأخرين في هذا أن يكون التكسير لم يبلغ به إلى حد التهشم، وأما إن بلغ ذلك فهو كالتبر، وهو تأويل ابن يونس على المدونة.

وَإِنِ اتُّخِذَ لِلتِّجَارَةِ أَوْ كَانَ حَرَاماً فَالزَّكَاةُ كُلَّ عَامٍ كَالنَّقْدِ

هذا لا خلاف فيه عندنا بوجوب الزكاة؛ لأن المانع من تعلق الزكاة كونه غير معد للنماء، وأما إن اتخذ للتجارة فهو معد للنماء، وذلك لأن جوهريته تقتضي وجوب الزكاة ما لم يعرض لاستعمال المباح؛ لشبهه إذ ذاك بعروض القنية.

وقوله: (**أَوْ كَانَ حَرَاماً**) اسم كان عائد على الحلي.

وَإِنِ اتُّخِذَ لِلْكِرَاءِ أَوْ لِصَدَاقٍ أَوْ لِعَاقِبَةٍ، فَثَالِثُهَا: الْمَشْهُورُ لا يُزَكَّى مَا لِلْكِرَاءِ

ما ذكره المصنف هنا هو من أقسام القنية، ومعنى كلامه: أن الحلي الجائز إن اتخذ لأن يكرى، أو لأن يصدقه لامرأة يريد أن يتزوجها، وألحق به أن يشتريه لابنته إن تزايدت له، أو أمة يشتريها للتسري أو للإعارة، أو العاقبة، أي: يتخذ لحاجة إن عرضت. وأكثرهم لا يجعل في هذا القسم خلافاً في وجوب الزكاة؛ منهم ابن يونس، وابن شاس.

وجعله المصنف وابن بشير من محل الخلاف. وحكى المصنف ثلاثة أقوال: سقوط الزكاة، ووجوبها، والفرق بين ما اتخذ للكراء فتسقط، وبين غيره فتجب وهو المشهور، وهو مذهب المدونة.

والباجي يرى أن الخلاف في الكراء إنما هو إذا اتخذه لذلك من لا يجوز له لبسه، كما إذا اتخذ الرجل حلي النساء للكراء، أو اتخذت المرأة السيوف ونحوها للكراء. وأما إن اتخذت المرأة حلي النساء، فلا يدخله خلاف في سقوط الزكاة.

خليل: ولو قيل بعكس المشهور ما بعُد؛ لأن الكراء ضرب من التجارة.

فرع:

ذكر ابن حبيب خلافاً في المرأة إذا كان لها حلي تلبسه ثم لم تبق تلبسه، واختار هو الوجوب احتياطاً.

وَإِذَا نَوَى بِحُلِيٍّ الْقِنْيَةِ أَوِ الْمِيرَاثِ التِّجَارَةَ، فَالْمَشْهُورُ انْتِقَالُهَا بِخِلافِ الْعُرُوضِ

لما كانت النية سبباً ضعيفاً ناسب أن تنقل إلى الأصل ولا تنقل عنه، فلذلك إذا كان عنده حلي قنية ونوى به التجارة ينتقل؛ لأن الأصل في الحلي وجوب الزكاة، إذ جوهريته تقتضي وجوب ذلك. ومقابل المشهور يرى أن النية لا تنقله كالعرض، فلا زكاة فيه إلا بعد حول من يوم قبض ثمنه، بناءً على أن نية القنية تأصل القنية في الحلي. ولا فرق في حلي القنية بين أن يكون حصل بعوض أو غيره، كما لو وهب له أو ورثه، ولعل هذا - والله أعلم - هو الذي لأجله عطف المصنف الميراث على القنية، وإلا فهو أحد أفراد القنية، وعلى هذا فهو من باب عطف الخاص على العام، وينبغي على هذا أنه إذا اشترى الحلي بنية التجارة ثم نوى به القنية، أن النية لا تؤثر؛ لكونها ناقلة عن الأصل.

وقوله: (**بِخِلافِ الْعُرُوضِ**) أي: فإنها إذا كانت للقنية ونوى بها التجارة، فإنها لا تنتقل؛ لأن الأصل فيها عدم الزكاة والنية لا تنقل عن الأصل.

وَالْمَصُوغُ الْجَائِزُ حُلِيُّ النِّسَاءِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ، كَالأَزْرَارِ وَحِلْيَةِ الْمُصْحَفِ مُطْلَقاً

لما ذكر أولاً أن الحكم مفترق بسبب الصياغة الجائزة وغيرها أخذ يبين ذلك وكلامه ظاهر.

وقوله: (**مُطْلَقاً**) أي: بالذهب والفضة. وحكى ابن رشد عن ابن عبد الحكم كراهية تحليته بالذهب.

فرع:

وأما تحلية الكعبة والمساجد بالقناديل وعلائقها، والصفائح على الأبواب [١١٥/ أ] والجدار وما أشبه ذلك بالذهب والورق. فقال ابن شعبان: يزكيه الإمام لكل عام كالمحبس الموقوف من الأنعام، والموقوف من المال العين للقرض. قال: وأعرف في المال لإصلاح المساجد، والغلات المحبسة في مثل هذا اختلافاً بين المتأخرين في زكاة ذلك. قال: والصواب في ذلك عندي ألا زكاة في شيء موقوف على من لا عبادة عليه من مسجد وغيره. والله أعلم. انتهى.

وروي في الجواهر عن ابن شعبان: وما جعل في ثياب الرجال، وفي الجدر من تثبيت الورق، فإن كان يمكن أن يخرج منه قدر يفضل عن أجرة عامله، زُكي إن كان فيه نصاب أو كمل به النصاب، ذهباً كان أو ورقاً. وحلية غير المصحف من الكتب لا تجوز أصلاً. انتهى.

وَالْخَاتَمُ الْفِضَّةُ لا الذَّهَبُ لِلرِّجَالِ

ظاهر التصور.

وَحِلْيَةُ السَّيْفِ الْفِضَّةِ، وَفِي الذَّهَبِ قَوْلانِ

تجوز حلية السيف اتصلت بالنصل كالقبضة أم لا كالغمد، والمشهور في الذهب الجواز، حكاه سند والتلمساني.

وَفِي حِلْيَةِ بَاقِي آلَةِ الْحَرْبِ. ثَالِثُهَا: يَجُوزُ فِيمَا يُطَاعَنُ بِهِ وَيُضَارَبُ، لا فِيمَا يُتَّقَى بِهِ وَيُتَحَرَزُ ....

يعني: أنه اختلف في جواز تحلية ما عدا السيف من آلة الحرب على ثلاثة أقوال: الجواز، وهو لابن وهب قياساً على السيف بجامع الإرهاب. والمنع، وهو المشهور. والثالث: لابن حبيب.

قال ابن شاس: وقال ابن حبيب: لا بأس باتخاذ المنطقة المفضضة والأسلحة كلها، ومنع ذلك في السرج واللجام والمهاميز وما يتقى به ويتحرز. انتهى.

ويقع في بعض النسخ عوض قوله: **(وَيُتَحَرَزُ)** يتحزم. وهي وإن كانت أولى لعدم التكرار بخلاف الأولى، فإن ما يتقى به يتحرز به؛ لكنها غير موافقة للنقل فتعين النسخة الأولى. **(وما يطاعن به)** الرمح وما في معناه. **(وَيُضَارَبُ)** الدبوس ونحوه.

وَالْحَرَامُ مَا عَدَاهُ مِنْ حُلِيِّ الرِّجَالِ والأَوَانِي

أي: ما عدا المذكور.

تنبيه:

أجاز علماؤنا لمن قطع أنفه أن يتخذه من ذهب وغيره، وأن يربط أسنانه بخيوط الذهب.

قال اللخمي: ويختلف في زكاة حلي الصبيان، فقال ابن شعبان: فيه الزكاة. قال: والظاهر من قول مالك أنه لا زكاة فيه؛ لأنه قال: لا بأس أن يحرموا وعليهم الأسورة. قال: وإذا جاز لهم لباسه لم يكن فيه زكاة.

وعلى هذا فقول المصنف: **(وَالْحَرَامُ مَا عَدَاهُ)** ليس كما ينبغي، وفهم عياض المدونة على منع تحلية الصبيان، وسيأتي كلامه في الحج إن شاء الله تعالى. وأخرج ابن راشد حلي الصبيان من قول المصنف **(حُلِيِّ الرِّجَالِ)** فقال: واحترز بالرجال عن الصبيان.

وَالْحُلِيُّ الْمُزَكَّى مَنْظُوماً بِالْجَوْهَرِ إِنْ أَمْكَنَ نَزْعُهُ بِغَيْرِ ضَرَرٍ، فَالْحُلِيُّ نَقْدٌ وَالْجَوْهَرُ عَرَضٌ .....

لما قدم الكلام على الحلي بانفراده تكلم هنا عليه إذا اختلط بشيء من الجواهر. ومعنى كلامه أن لهذه المسألة صورتين: **إحداهما**: أن يمكن نزعه بغير ضرر. **والثانية**: أن لا يمكن إلا بضرر. فالأول يزكى النقد كل عام، والجوهر يزكى زكاة العروض من إدارة واحتكار، وهو معنى قوله: **(فَالْحُلِيُّ نَقْدٌ وَالْجَوْهَرُ عَرَضٌ)** و**(مَنْظُوماً)** حال من الضمير في المزكى، لا ما قاله ابن راشد: أنه خبر كان تقديره: والحلي المزكى إن كان منظوماً.

وَإِلا فَثَلاثَةٌ كَالْعَرَضِ، وَيُتَحَرَّى وَيُرَاعَى الأَكْثَرُ

هذه هي الصورة الثانية. أي: وإن لم يمكن نزعه إلا بضرر، وهو إما فساد أو خسارة أجرة على ذلك، ففي المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أن الحلي كالعرض سواء كان وزنه أكثر من قيمة الجوهر أو لا، وهو مذهب العتبية والموازية؛ لأنه لما خالطه الجوهر وهو عرض ولم يمكن نزعه أعطي حكمه، وعلى هذا فيقومه المدين كل عام، ويزكيه المحتكر لعام بعد البيع.

القول الثاني: أنه يتحرى ما فيه ويزكيه، والجوهر على حكمه، وهو مذهب المدونة. قال في البيان: ولم يختلف قول مالك في رواية ابن القاسم: أنه يتحرى في الحلي المنظوم بالجوهر، ورواه أيضاً ابن وهب.

والثالث: أن الأقل منهما يعطى حكم الأكثر.

ابن راشد: ولم أره معزواً. وحكاه صاحب اللباب، فقال: وقيل في هذا الأصل يراعى الأكثر، فإن كان الذهب والفضة الأكثر زكى جميع ذلك، وإن كان اللؤلؤ والزبرجد الأكثر لم يزك، وهذا القول رواية لابن القاسم منصوصاً في السيف والمصحف، والباب واحد، وروي عن مالك. انتهى.

خليل: ونقله أبو الحسن الصغير عن مالك في مسألة الحلي المنظوم من رواية ابن عبد الحكم، وحكاه أيضاً المازري رواية، وعليه فلو كان وزن الحلي مثلاً مائة وخمسين وقيمة [١١٥/ ب] الجوهر خمسين زكى، ولو كان بالعكس سقطت وصار حكمه كسائر العروض، والأولان يعمان جميع صور المسألة بخلاف الثالث، إذ قد يكونان متساويين، وهذا القول الثالث: هو الذي خرج منه في مسألة الصياغة.

والْحَوْلُ شَرْطٌ إلا فِي الْمَعَادِنِ والْمُعَشَّرَاتِ

لما قدم الكلام على ما يتعلق بقوله نصاباً أتبعه بالكلام على الحول، أي الحول شرط في وجوب الزكاة إلا في شيئين: المعدن، والزرع؛ لأن الله سبحانه أوجب فيه الزكاة يوم الحصاد، وزمان الزراعة إلى يوم الحصاد يتنزل منزلة الحول. والمعدن ملحق بالزرع؛ لأنهما معاً خارجان من الأرض. قوله: (**والْمُعَشَّرَاتِ**) أي: ما له تعلق بالعشر، أي سواء كان فيه العشر أو نصفه.

وَلَوْ ضَاعَ جُزْءٌ مِنَ النِّصَابِ وَلَمْ يُمْكِنِ الأَدَاءُ، فَقَوْلانِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُمْ كَالشُّرَكَاءِ أَوَلاً، وَلِذَلِكَ قَالَ: الْمُوجَبُ بِرُبُعِ عُشْرِ الْبَاقِي ....

لا شك إذا تلف النصاب أو جزؤه قبل الحول ولو بيوم في سقوط الزكاة. وكذلك إن تلف النصاب بعد الحول وقبل الإمكان. واختلف إذا تلف بعضه، وإليه أشار بقوله: (**وَلَوْ ضَاعَ جُزْءٌ مِنَ النِّصَابِ**).

وقوله: (**وَلَمْ يُمْكِنِ الأَدَاءُ**) كما لو تعذر الوصول إلى المال بسبب من الأسباب. والمشهور: السقوط. وأوجبها ابن الجهم. ومنشأ الخلاف: هل الفقراء شركاء في النصاب بربع العشر أو ليسوا كذلك؟ وإنما المقصود إرفاقهم بشرط النصاب، ألا ترى أنه يجوز دفع العشر من غير النصاب ولا حق لهم في عين المال بخلاف الشركاء؛ ولذلك أدخل المصنف كاف التشبيه على الشركاء.

قوله: (**وَلِذَلِكَ**) أي: ولأجل أنهم كالشركاء. قال: من أوجب الزكاة في الباقي، قال: إنما يجب ربع عشر الباقي تحقيقاً للشركة. فالباء في (**بِرُبُعِ**) تتعلق بـ (**قَالَ**). وقال ابن راشد: هي تتعلق بمحذوف تقديره: ولذلك قال الموجب هم شركاء بربع عشر الباقي. وفي كلامه فائدة أخرى وهي: دفع وهم من يتوهم على الشاذ وجوب زكاة جميع النصاب.

فَلَوْ أَخْرَجَهَا عِنْدَ مَحِلِّهَا فَضَاعَتْ لَمْ يَضْمَنْ

يعني: ولو أخرج الزكاة بأن عزلها عند حولها فضاعت من غير تفريط لم يضمن. واحترز بقوله: (**عِنْدَ مَحِلِّهَا**) مما لو أخرجها قبله بيوم أو بيومين وفي الوقت الذي لو أخرجها فيه لأجزأته، وأما لو أخرجها بعد محلها وقد كان فرط في تأخيرها فإنه يضمن.

قال في المدونة: ولو كان قد أخرجها بعد إبانها وقد كان فرط فيها فضاعت قبل أن ينفذها بغير تفريط، كان ضامناً لها.

وزعم ابن راشد أن المشهور إذا ضاعت بغير تفريط لا شيء عليه، سواء أخرجها عند محلها أو بعده، وفيه نظر؛ لمخالفته للمدونة.

وَيَجِبُ إِنْفَاذُهَا وَإِنْ ضَاعَ الأَصْلُ

أي: إذا أخرجها بعد محلها ولم يفرط، فتارة تضيع الزكاة وهو في الفرع الذي قبل هذا، وتارة يضيع المزكي وهو هذا، فيجب عليه دفع الزكاة.

أَمَّا لَوْ أَخْرَجَهَا بَعْدَ مَحِلِّهَا مُفَرِّطاً فَضَاعَتْ ضَمِنَ

لا إشكال في الضمان مع التفريط، وإذا ضمن بالتفريط بعد المحل فلأن يضمن إذا فرط قبله من باب أولى.

وَنَمَاءُ النَّقْدِ رِبْحٌ، وفَائِدَةٌ وغَلَّةٌ

ووقع في نسخة ابن عبد السلام: ونماء المال؛ لأنه قال: إنما أضاف النماء إلى المال وهو أعم من العين، مع أن كلامه في زكاة العين؛ لأن الغلة لا تدخل تحت نماء العين، وإن دخل بعض أنواعها لم يدخل جميع أنواعها، كغلة الرقيق والدواب وغير ذلك. قال: ثم جعل النماء جنساً لهذه الأنواع الثلاثة يوجب كونها غير جامعة؛ لأنها لا تدخل تحتها الفوائد التي يملكها الإنسان ابتداء؛ لأنها ليست نماء. انتهى.

خليل: وقد يقال: إن النسخة التي قدمناها في متن كلام المصنف أرجح؛ لأن نسخة نماء النقد يرد عليها عدم دخول بعض الغلات وعدم دخول بعض الفوائد؛ أعني الفوائد المملوكة ابتداء كالموهوبة أو الموروثة، ونسخة نماء المال يرد عليها عدم دخول بعض الفوائد وعدم مساعدة السياق لها، فقد حصل في كل منهما اعتراضان ولا ترجيح. ولكن يرد على نسخة نماء المال نتاج الماشية، ولا يرد على نماء النقد؛ لأنه يؤخذ من كلام المصنف أن النتاج ليس واحداً من الثلاثة؛ لأنه شبه الربح به فلا يكون ربحاً، ولو كان فائدة أو غلة لاستقبل به وليس كذلك، ووجه حصر نماء النقد في الثلاثة الاستقراء؛ لأنَّا استقرأناه فوجدناه منحصراً فيها.

وقال ابن عبد السلام: **النماء**: الزيادة، ثم لا يخلو إما أن يكون من جنس الأصل الذي يكثر به أو لا. الثاني: الغلة، والأول لا يخلو إما أن يلزم من طريانه وحدوثه تغير الأصل أو لا. والأول الربح، والثاني الفائدة، وفيه نظر؛ إذ يرد عليه ما أورده على [١١٦/ أ] المصنف، فإن قوله: إما أن يكون من جنس الأصل. لا يصدق على الفوائد التي يملكها الإنسان ابتداء، وتقديره النماء بالزيادة حسن، فإنه يندفع به ما قاله ابن راشد. الظاهر أنه أراد بالنماء، النماء الذي هو نقد، فأضاف الشيء إلى نفسه لاختلاف اللفظ كمسجد الجامع. انتهى.

فَالرِّبْحُ يُزَكَّى لِحَوْلِ الأَصْلِ عَلَى الْمَعْرُوفِ كَالنِّتَاجِ لا كَالْفَوَائِدِ. وَرُوِيَ فِي مَسْأَلَةِ مَا لَوْ أَخَّرَ خَاصَّةً كَالْفَوَائِدِ، وَقِيلَ: كَالأَصْلِ بَعْدَ الشِّرَاءِ لا قَبْلَهُ

يعني: أن الأرباح تزكى لحول أصلها، كان أصلها نصاباً أو لا؟ كما لو كان عنده دينار أقام عنده أحد عشر شهراً، ثم اشترى به سلعة باعها بعد شهر بعشرين، فإنه يزكي الآن، وهذا هو المعروف.

وقوله: (**كَالنِّتَاجِ**) تشبيه إما لإفادة الحكم، وإما للاستدلال. وقوله: (**لا كَالْفَوَائِدِ**) أي فلا يستقبل. وقوله: (**وَرُوِيَ**) هو مقابل للمعروف، يعني أن ابن عبد الحكم روى عن مالك: فيمن كان عنده عشرون فحال حولها فلم يزكها حتى اشترى بها سلعة فباعها بعد حول آخر بأربعين، أنه يزكي العشرين للعامين ويستقبل بالربح، وهو تسعة عشر ونصف، وعلى المشهور يزكي عن أربعين بعد أن يزكي العشرين الأولى إن كان عنده عرض يساوي نصف دينار فأكثر، وإلا زكى عن تسعة وثلاثين ونصف.

وجعل المصنف الشاذ غير المعروف؛ لأن ابن المواز وسحنون أنكراه وقالا: ليس ذلك بقول مالك ولا أصحابه.

ابن راشد: وعجبت من إنكار ذلك، وقد قال ابن حبيب: اختلف في ذلك قول مالك. وحكى صاحب اللباب عن أشهب وابن عبد الحكم أنهما حكيا ذلك عن مالك ولم يخصاه بمسألة التأخير. انتهى.

وقوله: (**كَالأَصْلِ**) يعني أن في المسألة قولاً ثالثاً، وهو أن يضم إلى أصله من يوم الشراء لا من يوم ملك؛ لأنه حصل بسبب الشراء فلا يضاف لما قبل ذلك.

وعَلَى الْمَشْهُورِ فِي تَقْدِيرِهِ مَوْجُوداً مَعَ مَالٍ أُنْفِقَ بَعْدَ أَنْ حَالَ حَوْلُهُ مَعَ أَصْلِهِ حِينَ الشِّرَاءِ، أَوْ حِينَ الْحُصُولِ، أَوْ حِينَ الْحَوْلِ، ثَلاثَةٌ لابْنِ الْقَاسِمِ، وَأَشْهَبَ، وَالْمُغِيرَةِ، كَذِي عَشَرَةٍ حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ، فَأَنْفَقَ خَمْسَةً ثُمَّ اشْتَرَى مَا بَاعَهُ بِخَمْسَةَ عَشَرَ ....

يعني: وعلى المعروف من أن الربح يضم إلى أصله، اختلف في تقدير الربح موجوداً مع مال أنفق بعد أن حال حول المال المنفق مع أصل الربح على ثلاثة أقوال.

وقوله: (**كَذِي عَشَرَةٍ...**) إلخ. أي: كصاحب عشرة حال عليها الحول، فأنفق خمسة ثم اشترى سلعة باعها بخمسة عشر، أو اشترى قبل الإنفاق.

فذهب المغيرة إلى وجوب الزكاة في الوجهين؛ لأنه يقدر وجود الربح مع المنفق حين الحول فيزكى؛ لأنا إن قدرنا عشرة الربح موجودة حين الحول كان مالكاً للعشرين.

وقال أشهب بسقوطها في الوجهين؛ لأنه يقدر وجود الربح حين حصوله، وهذا إذ ذاك لم يحصل بيده إلا خمسة عشر.

وقال ابن القاسم بسقوطها في الوجه الأول ووجوبها في الثاني؛ لأنه يقدر وجود الربح حين الشراء، فإذا تقدم الإنفاق على الشراء لم يكن معه عشرون بخلاف العكس.

وقول ابن عبد السلام: وهذا البناء ليس بسديد؛ لأن المعروف أن نماء الأرباح على أصلها من غير نظر إلى يوم الشراء، فكيف يبنى عليه القول بعدم الضم، والقول بالضم من يوم الشراء فقط ليس بظاهر؛ لأن هنا مسألتان؛ إحداهما: ضم الأرباح إلى أصولها. والثانية: ضم الأرباح إلى ما أنفق بعد أن حال حوله مع أصله. فالمعروف إنما هو في الأولى دون الثانية، ألا ترى أنه لو باع بعشرين لاتفق ابن القاسم وأشهب والمغيرة على الزكاة.

وحاصل كلام المصنف: أن القائلين بأن الأرباح مضمومة إلى أصولها اختلفوا في ضم الربح وأصله إلى مال حال حوله مع الأصل، ولا منافاة في هذا الكلام، فإذاً كلام المصنف صحيح وبناؤه سديد، هكذا كان شيخنا رحمه الله تعالى يجيب.

وقد ذكر الباجي هذه المسألة بعينها وذكر فيها الأقوال الثلاثة ووجه الأقوال بما ذكره المصنف، فيسقط الاعتراض المذكور بالكلية، واعترض عليه ابن راشد في قوله: ثم اشترى؛ إذ لا تتأتى الثلاثة معها. قال: وإنما كان ينبغي أن يقول: فلو اشترى وأنفق؛ لكون الواو لا تقتضي الترتيب.

وَفِي رِبْحِ سَلَفٍ مَا لا عِوَضَ لَهُ عِنْدَهُ. ثَالِثُهَا: إِنْ نَقَدَ شَيْئاً مِنْ مَالِهِ مَعَهُ فَمِنَ الشِّرَاءِ وَإِلا اسْتَقْبَلَ ....

صورة المسألة: رجل تسلف عشرين ديناراً، فاشترى بها سلعة أقامت حولاً ثم باعها بأربعين، ولم يكن عنده عوض للعشرين المتسلفة [١١٦/ب]. والاتفاق أنه لا زكاة عليه في العشرين؛ لأنها عليه دين. واختلف في زكاة الربح، فقال ابن القاسم: يزكي. ورواه أشهب وعلي عن مالك، وسحنون عن ابن نافع؛ لأنه مالكٌ الأربعين عليه منها عشرون، وقال المغيرة: لا زكاة عليه فيها؛ لأنه إذا أسقطت الزكاة على أصل المال الذي أسند الربح إليه، فالربح أحرى.

وقال مطرف: إن نقد من ماله فيها ديناراً أو أقل، لم يختلف قول مالك أنه يزكي الربح، وتغلب الزكاة حينئذٍ، وإن لم ينقد شيئاً فكالقول الثاني.

وَفِي رِبْحِ الْمُشْتَرَى بِدَيْنٍ يَمْلِكُ مِثْلَهُ وَلَمْ يَنْقُدْهُ ثَلاثَةٌ: الأَصْلُ، وَالشِّرَاءُ، وَالاسْتِقْبَالُ

كما لو كان عنده عشرون ديناراً، فاشترى بها سلعة على أن ينقدها، فلم ينقدها حتى حال الحول فباع السلعة بأربعين، فاختلف في عشرين الربح على ثلاثة أقوال: **الأول**: أنه

يزكي لحول الأصل، رواه ابن القاسم. **ابن بزيزة:** وهو المشهور. والقول **الثاني:** أنه يزكي من يوم الشراء، قاله ابن القاسم. وإلى هذا رجع مالك، نقله صاحب النوادر. والقول **الثالث:** يستقبل بالربح، رواه أشهب عن مالك، وهذه الصورة منطبقة على كلامه؛ إذ يصدق على العشرين أنها ربح مشترى بدين يملك مثله ولم ينقده، ولم يخالف هذا الفرع الذي قبله إلا بملكه مثله. وقوله: (**ثَلاثَةٌ**) أي ثلاثة أقوال.

وَيُسْتَقْبَلُ بِالْفَوَائِدِ بَعْدَ قَبْضِهَا، وَهِيَ مَا يُتَجَدَّدُ لا عَنْ مَالٍ مُزَكًّى كَالْعَطَايَا وَالْمِيرَاثِ وَثَمَنِ سِلَعِ الْقِنْيَةِ ....

لما تكلم على الربح أتبعه بالكلام على الفوائد، ولا خلاف في الاستقبال بها. واعلم أن الأموال الحادثة على ثلاثة أقسام، منها: ما حدث لا عن مال كالعطايا والميراث. ومنها: ما حدث عن مال غير مزكى كثمن سلع القنية. ومنها: ما حدث عن مال مزكى كثمن سلع التجارة.

وبقي المتجدد عن غير مال، والمتجدد عن مال غير مزكى. ووقع في بعض النسخ: وهو ما تجدد؛ أي: والمذكور كقوله تعالى: ﴿ **وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا** ﴾ [النحل:٦٧] أي مما ذكر.

وَتُضَمُّ أُولاهُمَا نَاقِصَةً إِلَى الثَّانِيَةِ اتِّفَاقاً

إذا استفاد فائدة بعد أخرى، فإما أن يكون كل منهما نصاباً أو ما دون النصاب، وإما أن تكون الأولى نصاباً والثانية دونه أو العكس، وضابط زكاتهما أن تقول: إن كانت الأولى نصاباً زكي كلُّ مالٍ على حوله ولم يُضم إلى الآخر، كانت الثانية نصاباً أو دونه، وإن كانت الأولى ناقصة تضم للثانية؛ كانت الثانية ناقصة أو كاملة. وإلى هاتين الصورتين الأخيرتين أشار بقوله: (**وَتُضَمُّ أُولاهُمَا نَاقِصَةً**) وسيتكلم رحمه الله على الأولتين.

فَلَوْ ضَاعَتِ الأُولَى أَوْ أَنْفَقَهَا بَعْدَ حَوْلٍ ثُمَّ حَالَ حَوْلُ الثَّانِيَةِ نَاقِصَةً، فَفِي سُقُوطِ الزَّكَاةِ فِيهِمَا قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبَ، بِنَاءً عَلَى اعْتِبَارِ حَوْلٍ وَاحِدٍ يَجْمَعُهُمَا أَوْ لاَ ....

كما لو ملك عشرة في المحرم وعشرة في رجب، فحال حول المحرمية ثم أنفقها أو ضاعت، ثم حال حول الثانية ناقصة عن النصاب، فهل تسقط الزكاة عنهما أو لا؟ فقال ابن القاسم بالسقوط؛ لأنه يشترط اجتماعهما في الملك وكل الحول، ويلزم من اجتماعهما في الحول اجتماعهما في الملك، ولذلك اقتصر المصنف على ذكر الحول في منشأ الخلاف. وقال أشهب بوجوب الزكاة فيهما؛ لأنه إنما يشترط اجتماعهما في الملك وبعض الحول؛ لأن أشهب يرى أن زكاة كل فائدة على حولها، وإنما أخرت زكاة الأولى خشية ألا تبقى الثانية، فإذا تبين البقاء زكيتا.

واحترز بقوله: (**ضَاعَتِ الأُولَى**) مما إذا ضاعت الثانية، فإنهما يتفقان على سقوط الزكاة، و(**بَعْدَ حَوْلٍ**) مما إذا كان ذلك قبل حولها، فإنه لا خلاف في سقوط الزكاة؛ لفقدان الحول، وبنقصان الثانية مما إذا حال حول الثانية كاملة، فإنهما يتفقان حينئذٍ على وجوب الزكاة في الثانية ويختلفان في الأولى، وبهذه الفوائد يظهر أن قول ابن عبد السلام: تقييد المؤلف الثانية بالنقص مستغنى عنه؛ لأن كلامه في زكاة الأولى والثانية معاً. ليس بظاهر؛ لبيان ما احترز عنه.

فَإِنْ كَانَتِ الأُولَى كَامِلَةً زُكِّيَتَا عَلَى حَوْلَيْهِمَا، فَإِنْ نَقَصَتِ الأُولَى قَبْلَ حَوْلِهَا فَكَالنَّاقِصَةِ ....

قوله: (**كَانَتِ الأُولَى كَامِلَةً**) أي: سواء كانت الثانية كاملة أو ناقصة، وهما الصورتان الأوليان من الأربع صور المتقدمة. وقوله: (**فَإِنْ نَقَصَتِ الأُولَى**) كما لو كانت عشرين ثم صارت عشرة (**فَكَالنَّاقِصَةِ**) أي تضم إلى الثانية.

فَلَوْ حَالَ حَوْلُ الأُولَى ثَانِياً نَاقِصَةً وَفِيهَا مَعَ [١١٧/أ] الثَّانِيَةِ نِصَابٌ، فَالْمَشْهُورُ بَقَاؤُهَا لا انْتِقَالُهَا إِلَى الثَّانِيَةِ....

يعني: لو حال حول الفائدة الأولى في ثاني عام ناقصة بعد أن حال حول الأولى وهي كاملة، وجبت فيها الزكاة، فالمشهور أن كل فائدة تزكى على حولها، فلا تنقل الأولى إلى الثانية؛ لأن حولها قد تقرر بوجوب الزكاة فيها، والشاذ لابن مسلمة تنتقل كما لو نقصت بعد حولها. **خليل**: وهو الظاهر خلافاً لما رجح ابن راشد وابن عبد السلام؛ لأنا إذا لم نقل بانتقال الأولى إلى الثانية لزم أحد أمرين: إما زكاة دون النصاب، أو زكاة مال قبل حوله، وكلاهما لا يصح؛ لأنهما إما أن يقولا بزكاة الفائدة الأولى مع قطع النظر إلى الثانية أو لا. فإن قالوا بها مع قطع النظر لزم زكاة دون النصاب، وإن قالوا بها لا مع قطع النظر لزم تزكية المال قبل حوله؛ إذ الفرض أن الثانية لم يحل حولها. والله أعلم.

وَعَلَيْهِ لَوْ نَقَصَتَا مَعاً عن نِصَابٍ ثُمَّ رَبِحَ فِيهِمَا أَوْ فِي إِحْدَاهُمَا مَا يُكَمِّلُ بِهِ عِنْدَ حَوْلِ الأُولَى، رَجَعَ كُلُّ مَالٍ إِلَى حَوْلِهِ وَقَبَضَ الرِّبْحَ إِنْ كَانَ فِيهِمَا، فَلَوْ كَانَ بَعْدَ شَهْرٍ فَمِنْهُ، وَالثَّانِيَةُ عَلَى حَوْلِهِمَا، فَلَوْ كَانَ عِنْدَ حَوْلِ الثَّانِيَةِ أَوْ بَعْدَهُ رَجَعَتَا مَعاً مِنْهُ ....

أي: وعلى المشهور لو نقص مجموع الفائدتين عن نصاب فتجر في إحداهما، إما الأولى أو الثانية، فربح ما يكمل به النصاب عند حول الأولى، فإن كل مال يبقى على حوله؛ لأن كل مال مضموم إلى أصله. وإن كان التَّجْرُ فيهما معاً فكذلك، وفض ربحهما بالنسبة ليزكي ربح كل فائدة معها. كما لو بقيت كل واحدة منهما خمسة وتجر فيهما فصارتا عشرين. واعلم أن كمال النصاب في هذه المسألة له خمس حالات: تارة قبل حول الأولى، وتارة عند حول الأولى، وتارة بين حول الأولى والثانية، وإليه أشار بقوله: (**فَلَوْ كَانَ**

بَعْدَ شَهْرٍ فَمِنْهُ، وَالثَّانِيَةُ عَلَى حَوْلِهِمَا)، وتارة بعد حول الثانية، وتارة عنده، وإليهما أشار بقوله: (**فَلَوْ كَانَ عِنْدَ حَوْلِ الثَّانِيَةِ أَوْ بَعْدَهُ رَجَعَتَا مَعاً مِنْهُ**)، والضمير في كان عائد على النصاب.

وَلَوْ كَانَ بِيَدِهِ خَمْسَةٌ مَحْرَمِيَّةٌ ثُمَّ خَمْسَةٌ رَجَبِيَّةٌ فَتَجِرَ فِيهِمَا فَصَارَتَا أَرْبَعِينَ فِي الْمُحَرَّمِ فَضَّ الرِّبْحُ، فَيُزَكِّي عِشْرِينَ فِي الْمُحَرَّمِ وَعِشْرِينَ فِي رَجَبٍ ....

يعني: أفاد خمسة محرمية ثم خمسة رجبية، فتجر فيهما فصارتا أربعين في محرم السنة الثانية، فإنه يفض الربح عليهما، فتكون كل واحدة بربحها عشرين، فتزكى المحرمية في المحرم وينتظر بالرجبية حولها.

فرع:

أما لو تجر بخمسة منهما ولم يدر هل من الأولى أو من الثانية، فإنه يضم الأولى إلى الثانية، قاله ابن راشد. زاد ابن عبد السلام: ولو خلط الخمستين ثم أخذ منهما خمسة، فتجر فيها، فلا زكاة حتى تبلغ بربحها أربعين، فيزكي عشرين في المحرم وعشرين في رجب، إن كان أنفق الخمسة التي لم يتجر فيها قبل نضوض ربح هذه السلعة.

وَالْمَضْمُومَتَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّالِثَةِ كَالأُولَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّانِيَةِ

يعني: أن الفوائد إذا تعددت فكانت ثلاثاً، فإن كانت الأولى نصاباً بقي كل مال على حوله، وإن كانت دون النصاب ضمت إلى الثانية ثم صارت هاتان المضمومتان كالفائدة الواحدة أولاً وتصير الثالثة كالثانية، فإن حصل من مجموع الأولى والثانية نصاباً كانا على حول الثانية والثالثة على حولها، وإلا ضم الجميع وزكي إن كان فيه نصاب، وقس على هذا فيما زاد.

وَفِي إِلْحَاقِ غَلَّةِ سِلَعِ التِّجَارَةِ بِالرِّبْحِ أَوْ بِالْفَوَائِدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي عَيْنِهَا زَكَاةٌ قَوْلانِ

يعني: وفي إلحاق ثمن الغلة الناشئة عن سلع التجارة بشرط ألا يكون في عين الغلة الزكاة بالربح أو بالفوائد قولان. المشهور: كالفوائد. ولذلك أدخل المصنف هذا الفرع في فصل الفوائد، وإلا ففصل الغلات أليق به.

واحترز بقوله: (**سِلَعِ التِّجَارَةِ**) من غلة سلع القنية، فإن غلتها يستقبل بها اتفاقاً.

واحترز بقوله: (**إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي عَيْنِهَا زَكَاةٌ**) مما لو كان في عينها زكاة، كما لو اغتل نصاباً من الثمر أو الحب، فإنه يزكيه زكاة الثمر اتفاقاً، ثم إن باعه استقبل بثمنه اتفاقاً، ودخل في قوله: إذا لم يكن في عينها زكاة. ما لا تجب في عينه زكاة أصلاً، أو تجب ولكنه دون النصاب. **ابن عبد السلام**: وبقي هنا شيء، وذلك أن فائدة الشرط: [١١٧/ ب] إنما هي في انتفاء المشروط؛ لانتفائه. والخلاف المذكور موجود في الأعراض وإن كانت في غلة سلع التجارة الزكاة كما بينه المصنف الآن في فصل الغلات، وإذا كان الخلاف موجوداً مطلقاً فلا فائدة في الشرط. انتهى. وفيه نظر؛ لأن المصنف لم يحكِ في فصل الغلات خلافاً فيما إذا كان في عينها زكاة.

وَالْغَلَّةُ: النَّمَاءُ عَنِ الْمَالِ مِنْ غَيْرِ مُعَاوَضَةٍ

النماء: جنس يشمل الثلاث، وقوله: (**عَنِ الْمَالِ**) يخرج نوعاً من الفوائد كالعطايا والميراث، ودخل في كلامه الناشئ عن مال قنية أو تجارة، وأخرجهما بقوله: (**مِنْ غَيْرِ مُعَاوَضَةٍ**) إذ ثمن سلع القنية وثمن سلع التجارة إنما يحصل بعد المعاوضة، وعلى هذا فقول ابن عبد السلام: وقد أخرج المؤلف الفائدة بقوله: عن المال. فإن الفائدة وإن كانت نماء لكنها ليست ناشئة عن المال، وإنما حصلت بميراث أو عطية، ليس بظاهر.

كَمَنِ اشْتَرَى أُصُولاً لِلتِّجَارَةِ فَأَثْمَرَتْ، فَالْمَشْهُورُ كَفَائِدَةٍ، وَكَذَلِكَ غَلَّةُ دُورِ التِّجَارَةِ وَعَبِيدُهَا وَغَنَمُهَا ....

تصوره ظاهر، ولا يقال: قوله: (**فَالْمَشْهُورُ كَفَائِدَةٍ**) يقتضي تعميم الخلاف كما أشار إليه ابن عبد السلام في الفرع السابق؛ لأنا نقول كلامه محمول على ما إذا لم يكن في عين الغلة زكاة، وأما لو وجبت في عينها زكاة فإنها تزكى، نص عليه غير واحد ولم يذكروا في ذلك خلافاً، وقد صرح ابن هارون بالاتفاق على ذلك.

فرع:

قال في النوادر: ومن الموازية قال مالك: وما اتخذته المرأة من الحلي لتكريه فغلته فائدة، وكذلك غلة ما اشتري للتجارة والقنية من رباع وغيرها. قال: وأما من اكترى داراً ليكريها، فما اغتل من هذه فليزكِّه لحول من يوم زكى ما تقدم من كرائها لا من يوم اكتراها، وهذا إذا اكتراها للتجارة أو للغلة؛ لأن هذا متجر، وأما إن اكتراها للسكنى فأكراها لأمر حدث له، فلا يزكي غلتها وإن كثرت، إلا لحول من يوم يقبضها.

وقال أشهب: لا زكاة عليه في غلتها، وإن اكتراها للتجارة كغلة ما اشترى.

التونسي: وقول ابن القاسم أبين؛ لأنه إنما اشترى منافع الدار لقصد الربح والتجارة، فإذا اكتراها فقد باع ما اشتراه بخلاف غلة ما اشترى.

ولَوِ اشْتَرَاهَا مَعَهَا قَبْلَ طِيبِهَا، فَكَذَلِكَ كَالْعَبْدِ بِمَالِهِ ثُمَّ يَنْتَزِعُهُ

اعلم أن الثمرة لا يجوز بيعها قبل صلاحها إلا على القطع أو مع أصولها. ومعنى كلامه: أنه اشترى الثمرة مع الأصول الأول قبل طيب الثمرة وباعها بعد طيبها، بشرط ألا يكون نصاباً، أو قبل طيبها على القطع، فثمنها فائدة على المشهور. وذكر هذا الفرع لتوهم دخوله في الأرباح؛ لأن الثمرة قد باشرها العقد، فإذا باعها بثمن فكأنه نشأ عن

المال بعد المعاوضة له، فرفع هذا التوهم بقوله: (**فَكَذَلِكَ**) ووجهه أن مباشرة العقد للثمرة هنا كان بطريق التبع فلم تكن مقصودة فلم تحصل معاوضة، ويبين لك هذا أنه لو كانت الثمرة مأبورة حين العقد لزكى ثمنها لحول الأصل.

ففي النكت قال بعض شيوخنا: إذا اشترى غنماً للتجارة عليها صوف تام يوم عقد البيع ثم بعد ذلك جزه فباعه، فهذا الصوف كسلعة ثانية اشتراها للتجارة، إن أقام هذا الصوف عنده حولاً زكى ثمنه، ولا يكون ثمنه غلة يستقبل بها حولاً. وكذلك النخل يشتريها وفيها ثمر مأبور يوم عقد البيع، هذا على مذهب ابن القاسم، وعلى قول أشهب يكون غلة، وإن كان الصوف يوم عقد البيع تاماً والثمر مأبوراً. ويؤخذ جواب ابن القاسم فيما وصفناه من مسألة كتاب العيوب إذا رد النخل والغنم بعيب، وكان يوم عقد البيع في النخل تمراً مؤبراً، وعلى ظهور الغنم صوف تام. انتهى.

وذكر ابن محرز أن أهل المذهب قالوا أنه يستقبل بثمن الثمرة وإن كانت مأبورة يوم شراء الأصل. قال: والقياس أن يزكيه على مذهب ابن القاسم، فأشار إلى ما ذكره عبد الحق.

وقوله: (**كَالْعَبْدِ بِمَالِهِ ثُمَّ يَنْتَزِعُهُ**) تنظير. أي: كما أن العبد إذا اشتراه بماله ثم انتزعه المشتري، يكون ماله فائدة، فكذلك ثمن الثمرة.

وَلَوْ بَاعَهَا قَبْلَ طِيبِهَا ضَمَّهَا كَالرِّبْحِ

أي: باعها بأصولها كما لو اشتراها. وصرح المصنف بهذا دفعاً للتوهم، وهو أن يقال: لم لا يستقبل بها قابل الغلة؛ لأن الحكم في الغلات [١١٨/ أ] الاستقبال. **فإن قلت**: فهل يتناول ما إذا باعها مفردة قبل طيبها؟ **فالجواب**: لا. **أما أولاً**: فلأن قوله: (**ضَمَّهَا**) لا يصدق على الصورة المذكورة؛ لأن الضم إنما يكون حيث يكون هناك شيء يضم إليه. **وأما ثانياً**: فلأنه إذا باعها مفردة قبل الطيب، فلا شك أنها غلة سلع للتجارة، وقد قدم

المصنف أن غلة ما اشتري للتجارة فائدة على المشهور. وأيضاً فإنه لم يفرض صاحب النوادر وغيره المسألة إلا على الوجه الذي ذكرناه أولاً.

تنبيه:

وقع هنا في بعض النسخ ما نصه:

فَإِنْ وَجَبَتْ زَكَاةٌ فِي عَيْنِهَا، زَكَّى الثَّمَنَ بَعْدَ حَوْلٍ مِنْ تَزْكِيَتِهِ عَلَى الْمَشْهُورِ

ومعناها: فإن وجبت زكاة في عين الغلة، وهذا معنى قوله: (**بَعْدَ حَوْلٍ مِنْ تَزْكِيَتِهِ**) أي: ما ذكر. ولو قال بعد تزكيتها لكان أحسن. والمشهور نقله ابن يونس عن مالك؛ لكنه إنما نقله فيما إذا اكترى أرضاً فزرع فيها للتجارة، وقيده هو فقال: يريد إذا اكترى الأرض للتجارة، واشترى طعاماً للتجارة، وزرعه فيها للتجارة. وأما لو اكترى أرضاً ليزرع فيها طعاماً لقوته، ثم بدا له فزرع فيها للتجارة، فإنه إذا زكى الحب ثم باعه، فإنه فائدة ويستقبل بثمنه حولاً من يوم باعه. انتهى.

والشاذ لأشهب؛ لأنه يستقبل بثمنه، وكان الأحسن على تقدير ثبوت هذه النسخة أن تؤخر عن قوله: ولو اشترى أو اكترى أرضاً للتجارة، وزرعها للتجارة. وكذلك وقع في بعض النسخ. والله أعلم.

وَلَوِ اشْتَرَى أَوِ اكْتَرَى أَرْضاً لِلتِّجَارَةِ وَزَرَعَهَا لِلتِّجَارَةِ فَغَلَّتُهَا كَالرِّبْحِ

يريد: إذا كان الخارج دون النصاب كما تقدم. ومعنى كلامه: أنه إذا اشترى أرضاً للتجارة وزرعها قاصداً بها التجارة، أو اكتراها للتجارة وزرعها كذلك، فإن غلتها كالربح يزكى ثمنها لحول الأصل. واعلم أنه إنما فرض المسألة في المدونة في الكراء، وكذلك كل من تكلم عليها فيما رأيت كالتونسي، وابن يونس، واللخمي، وعياض، وابن بشير، ولم أر من سوى بين الكراء والشراء كما فعل المصنف. وكذلك ابن شاس إنما

فرضها في الكراء، ولهذا اعترض عليه ابن عبد السلام، وقال: قوله فيما اكترى صحيح، وأما فيما اشترى فليس كذلك؛ لأنه قدم أن غلة ما اشترى للتجارة المشهور أنه كفائدة، فأشار إلى التناقض في كلامه.

واختلف هل يشترط مع ذلك أن يكون البذر مشترى للتجارة؟ طريقان: ذهب إلى الاشتراط ابن شبلون وغير واحد من القرويين، ورأوا أنه متى ما دخل فصل من فصول القنية بقي حكمها في الزرع على حكم الفائدة؛ إذ الأصل في الغلات الاستقبال. وذهب أبو عمران إلى عدم الاشتراط. وظاهر كلام المصنف نفي الاشتراط، وكذلك هو ظاهر المدونة؛ لأن كلامه فيها مثل كلام المصنف. وصوب بعضهم ما ذهب إليه ابن شبلون. قال في التنبيهات بعد ذكر الطريقين: والمسألة إنما هي إذا كانت الأرض مكتراة للتجارة، وهو معنى مسألة المدونة على مذهب ابن القاسم، وأما على مذهب أشهب فعلى كل وجه من وجوه المسألة، الزرع غلة لا يزكى ثمنه حتى يستقبل به حولاً، قاله في المجموعة.

إذا اكترها للتجارة واشترى قمحاً فزرعه فيها للتجارة وزكى الحب ثم باعه لحول أو أحوال، فلا يزكيه وليأتنف حولاً من يوم يقبضه مديراً كان أو غير مدير، وهذا على أصله في غلة ما اكترى للتجارة، وهو قول ابن نافع في المبسوط. كما قال أشهب: في الزرع سواء. وإليه ذهب سحنون فيما حكاه عنه فضل بن مسلمة، وإن كان الباجي وغيره قالوا: إذا اجتمعت الوجوه الثلاثة للتجارة، اكترى الأرض، واشترى الحب، والزراعة، فلا خلاف أنه يزكي الحب على التجارة، ولم يبلغ قائل هذا قول أشهب. انتهى.

ويمكن أن يوجه كلام المصنف لو ساعدته الأنقال بأن يقال: غلة ما اشترى للتجارة قسمان: قسم لا يضم مع الشراء للتجارة: إخراج مال كغلة دون التجارة، فإن غلتها نشأت عن غير مال فصدق عليها أنها نماء عن المال من غير معاوضة به. وقسم يضم مع الشراء: إخراج مال وعمل وهو الزرع، إذ لابد أن يشتري بذراً ويعمل فيها فأشبه الربح؛ لأن غلتها كأنها نماء عن المال بعد المعاوضة.

وإِنْ كَانَ الأَمْرَانِ لا لِلتِّجَارَةِ اسْتَقْبَلَ بِثَمَنِهَا

يعني بالأمرين الاكتراء والزرع، والاشتراء والزرع. وقوله: (**لا لِلتِّجَارَةِ**) يدخل فيه ما إذا نوى القنية أو لم ينو شيئاً، إذ الأصل القنية. وقوله: (**بِثَمَنِهَا**) أي: بثمن الغلة إذا لم يكن في عينها زكاة كما تقدم. ووقع في نسخة ابن عبد السلام: بثمنهما. قال: وثنى الضمير لأنه راجع إلى الأرض والزرع.

وإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا لِلتِّجَارَةِ، فَأَرْبَعَةٌ: الْمَشْهُورُ يُسْتَقْبَلُ بِالثَّمَنِ، والْحُكْمُ لِلأَرْضِ، والْحُكْمُ لِلبَذْرِ والْعَمَلِ، وَيَسْقُطُ عَلَى الثَّلاثَةِ ....

يعني: وإن كان أحد الأمرين للتجارة فأربعة أقوال. وهذه المسألة فيها موجب وهو الذي للتجارة، ومسقط وهو الذي لغيرها. ففي **المشهور** رجح المسقط؛ لأن الأصل عدم الزيادة.

والقول **الثاني**: أن الحكم للأرض ولا ينظر إلى البذر والعمل وهو قول أبي عمران. فإن كانت الأرض للقنية استقبل بالثمن حولاً، وإلا زكى الثمن لحول من يوم زكى عين الطعام وإن كان فيه نصاب، وإن قصر عن النصاب زكى الثمن لحول من يوم زكى ما اكترى به الأرض.

الثالث: أن الحكم للبذر والعمل.

الرابع: لعبد الحميد: أنه يسقط الثمن على الثلاثة؛ الأرض والبذر والعمل. فلو كانت الأرض للتجارة واكتراها بمائتين والبذر للقنية واشتراه بمائة وكذلك العمل، وباع بثمانمائة، فإنه يزكي أربعمائة لحول الأصل ويستقبل بأربعمائة، هذا إذا لم يكن في عين الغلة نصاب.

وفِي إِلْحَاقِ كِتَابَةِ الْمُكَاتَبِ بِالثَّمَنِ أَوْ بِالْغَلَّةِ قَوْلانِ

يعني: من اشترى عبداً للتجارة وكاتبه، فهل يلحق ما يأخذه من الكتابة بالثمن وكأنه اشترى نفسه فيزكى لحول ثمنه، أو بالغلة فيستقبل به؛ لأن هذا ليس بمعاوضة

حقيقة. ألا ترى أنه لو عجز ولو عن قليل أنه يرق ولا يعتق منه شيء، وهذا الثاني هو المشهور ولم يَحْكِ ابن يونس غيره، نعم حكى ابن بشير القولين، ولو كان العبد للقنية استقبل بثمنه اتفاقاً. ولما فرغ من الربح والفائدة والغلة تكلم على الدين، فقال:

وَالدَّيْنُ إِنْ كَانَ أَصْلُهُ بِيَدِهِ عَيْناً، أَوْ عَرَضَ زَكَاةٍ وَقَبَضَهُ عَيْناً زَكَّاهُ عِنْدَ قَبْضِهِ بَعْدَ حَوْلِهِ أَوْ أَحْوَالِهِ زَكَاةً وَاحِدَةً إِنْ تَمَّ الْمَقْبُوضُ نِصَاباً بِنَفْسِهِ، أَوْ بِعَيْنٍ قَبْلَ الْقَبْضِ أَوْ مَعَهُ أَوْ بَعْدَهُ، وَجَمَعَهُ وَإِيَّاهُ مِلْكٌ وَحَوْلٌ ....

يعني: أن الزكاة تجب في الدين بأربعة شروط:

أولها: أن يكون أصله بيده عيناً، أو عرض زكاة. أي: عرض احتكار. وأما دين المدير، فسيتكلم المصنف عليه في بابه.

ثانيها: أن يقبض، فلو لم يقبض لم يزكِّ. وفيه تنبيه على مذهب الشافعي فإنه أوجب الزكاة فيه وهو على الغريم.

ثالثها: أن يكون المقبوض عيناً، فلو قبضه عرضاً لم تجب الزكاة فيه، إلا أن يكون مديراً.

وقوله: (**زَكَّاهُ عِنْدَ قَبْضِهِ**) جواب الشرط، وهو بيان لكيفية زكاته. أي: إذا حصلت شروط زكاة الدين فإنما يزكى زكاة واحدة. وقوله: (**بَعْدَ حَوْلِهِ أَوْ أَحْوَالِهِ**) أي: بعد مضي حول أصل الدين لا الدين، فلو كان عنده نصاب ثمانية أشهر ثم داينه شخص فأقام عنده أربعة أشهر ثم اقتضاه، زكاه إذ ذاك.

رابعها: أن يتم المقبوض نصاباً بنفسه، أو بعين قبل القبض، أو معه أو بعده، يعني: حال حولها قبل القبض، أو مع القبض، أو بعد القبض.

وقوله: (**وَجَمَعَهُ وَإِيَّاهُ مِلْكٌ وَحَوْلٌ**) شرط العين التي يتم بها المقتضى. والظاهر أن قوله: وجمعه وإياه ملك وحول. مستغنى عنه. ويمكن أن يجاب عن هذا بأن يقال: إنما يتم

الاستغناء عنه على ما قدرت من أن قوله: قبل القبض أو معه. عائد على الحول، أي: حال حولها قبل القبض أو معه. وأما إذا قدرت بعين حصلت قبل القبض أو معه أو بعده فلا، وهو ظاهر. والواو في قوله: (ومعه) بمعنى (أو). وقد وقع التصريح بـ (أو) في بعض النسخ. والله أعلم.

وقوله: (**زَكَّاهُ عِنْدَ قَبْضِهِ**) لا يلتئم مع قوله: (بعده) وإنما هو راجع إلى قوله: (**قبل القبض او معه**). فإن قلت: لم لا جعلت قوله: (**بَعْدَ حَوْلِهِ أَوْ أَحْوَالِهِ**) شرطاً؟ قيل: لأن الحول شرط في كل ما زكاه وليس خاصاً بالدين، ولا ينبغي أن يضاف من الشروط إلى الدين إلا ما كان خاصاً به.

وَفِي إِتْمَامِهِ بِالْمَعْدِنِ قَوْلانِ

كما لو اقتضى من دينه عشرة وأخرج من معدنه عشرة، ففي التلقين: يضمان؛ لأن المعدن لما لم يشترط فيه الحول صار [١١٩/ أ] بمنزلة مال قد حل حوله، وهو الظاهر، واستحسنه المازري. ولم أر القول بعدم الضم، لكنه يأتي على ما فهمه ابن يونس من المدونة أن المعدن لا يضم إلى عين حال حوله عنده كما سيأتي.

ثُمَّ يُزَكِّي مَا يَقْبِضُ مِنْهُ بَعْدُ وَإِنْ قَلَّ

أي: بعد النصاب. وقوله: (**وَإِنْ قَلَّ**) أي: ولو كان درهماً.

وَعَنِ ابْنِ الْقَاسِمِ مَا لَمْ يُؤَخِّرْ قَبْضَهُ فِرَاراً، وَخُولِفَ

هذا راجع إلى قوله: (**زَكَاةً وَاحِدَةً**). أي: وقال ابن القاسم: يزكيه لكل حول إذا أخر قبضه لأجل الفرار من الزكاة. وقد ألزمه ابن يونس لأشهب من تعليله بأن الزكاة وجبت فيه وهو على الغريم، وإنما منعناه من إلزامه بها خشية ألا يقبض الدين.

وقوله: (**وَخُولِفَ**) يقتضي أنه انفرد بذلك، وذلك لأن العاقل لا يؤخر قبض دينه لأجل الزكاة، بل لو اشترى به أي شيء لكان استفاد به مقدار الزكاة وزيادة. واعلم أن مخالفة ابن القاسم ليست مطلقة، بل يتفق في بعض أنواع الدين على مثله. ففي المقدمات: الدين أربعة أقسام:

أولها: أن يكون من ميراث، أو عطية، أو أرش جناية، أو مهر امرأة، أو نحو ذلك. فهذا لا زكاة فيه ويستقبل به حولاً بعد قبضه، وإن ترك قبضه فراراً.

ثانيها: أن يكون من ثمن عرض أفاده، فهو كذلك إن باعه بنقد، وكذلك إن باعه بمؤجل، خلافاً لابن الماجشون. وإن أخر قبضه فراراً، فيتخرج على قولين: **أحدهما**: زكاته لماضي الأعوام. **والثاني**: أنه باقٍ على حكمه ويستقبل به.

وثالثها: أن يكون من ثمن عرض اشتراه بنقد للقنية، فإن باعه بنقد استقبل به، وإلى أجل زكاه لعام بعد قبضه. وإن أخر قبضه فراراً، زكاه لماضي الأعوام اتفاقاً.

رابعها: أن يكون الدين من كراء أو إجارة، فإن قبضه بعد استيفاء السكنى والخدمة فحكمه كالقسم الثاني. انتهى بمعناه.

وقال ابن يونس - وهو في المدونة - : وكل سلعة أفادها الرجل بميراث، أو هبة، أو صدقة، أو اشتراها رجل للقنية - داراً كانت أو غيرها من السلع - فأقامت بيده سنين أو لم تقم، ثم باعها بنقد فمطل بالنقد، أو باعها إلى أجل فمطل الثمن سنين، أو أخره بعد الأجل، فليستقبل به حولاً بعد قبضه. انتهي.

فانظر هذا مع ما حكاه صاحب المقدمات من الاتفاق في القسم الثالث، فإن ظاهره ينافيه؛ إلا أن يحمل كلام ابن يونس على ما إذا أخره غير قاصد الفرار. والله أعلم.

فَلَوْ تَلِفَ الْمُتِمُّ اعْتُبِرَ عَلَى الأَصَحِّ بِخِلافِ الْفَائِدَتَيْنِ، كَمَا لَوْ قَبَضَ عَشَرَةً لا يَمْلِكُ غَيْرَهَا فَضَاعَتْ ثُمَّ عَشَرَةً ....

لو تلف الْمُتِمُّ، وهي العشرة الأولى في مثال المصنف بأن ضاعت أو سرقت، ففي المسألة قولان: القول بالزكاة وهو الذي صححه المصنف، عزاه صاحب النوادر وغيره لابن القاسم، وأشهب، وسحنون. والقول بعدم الزكاة لابن المواز.

وجه القول الأول: أن العشرين قد اجتمعتا في الملك والحول، وإنما منع من الزكاة عن العشرة الأولى خشية ألا يقتضي غيرها. ووجه مقابل الأصح: القياس على الفائدتين. وهي المسألة التي أشار المصنف إليها بقوله: (**بِخِلافِ الْفَائِدَتَيْنِ**) وهو ما تقدم من قوله: (فلو ضاعت الأولى أو أنفقها بعد حول، ثم حال حول الثانية ناقصة، ففي سقوط الزكاة...) إلى آخره. **ابن عبد السلام**: وقيل سقوطها هو الأصح؛ لأن النصاب ضاع بعضه قبل التمكن من إخراج الزكاة، إذ الضياع هنا قبل كمال النصاب. والجمهور ما عدا ابن الجهم على سقوط الزكاة فيما إذا ضاع جزء من النصاب بعد الحول وقبل التمكن، كما تقدم. انتهي.

ويمكن أن يفرق بينهما بقوة تعلق الزكاة بالدين، إذ من العلماء من ذهب إلى وجوبها قبل القبض فكيف بعده؟

وقوله: (**لا يَمْلِكُ غَيْرَهَا**) ليس من باب الحصر بل تمثيل، إذ الحكم جارٍ سواء ملك غيرها أو لم يملك، ولكن ليس فيه مع العشرة المقتضاة كمال النصاب.

فَلَوْ أَنْفَقَهَا فَالرِّوَايَاتُ مُتَّفِقَةٌ عَلَى الزَّكَاةِ

يعني: فلو أنفق العشرة المفروضْ ضياعها في الفرع السابق، فالروايات متفقة على وجوب الزكاة؛ لأن العشرين قد اجتمعتا في الملك والحول مع الانتفاع بكل منهما. وأشار

بقوله: (**فَالرِّوَايَاتُ**) إلى ما نقل ابن بشير، وابن شاس: أن بعض المتأخرين رأى أن الخلاف المتقدم جارٍ هنا أيضاً، وكان ينبغي على هذا أن يقول على المنصوص جرياً على عادته.

وَفُرِّقَ لِلشَّاذِّ بِالتَّسَبُّبِ وَالانْتِفَاعِ

(**الشَّاذِّ**) هو مقابل الأصح في قوله: (**فَلَوْ تَلِفَ الْمُتِمُّ**). أي: وفرق لمقابل الأصح في إيجابه الزكاة مع الإنفاق، وإسقاطه الزكاة في الضياع بالتسبب والانتفاع. وفي كلامه فائدتان:

إحداهما: عدم [١١٩/ ب] صحة التخريج.

والثانية: أن الشاذ صحيح، وأن الأصح مشهور، إذ الشاذ إنما يقابله المشهور. والله أعلم.

وَفِي أَوَّلِيَّةِ حَوْلِ الْمُتِمِّ بَعْدَ تَمَامِهِ أَوْ حِينَ قَبْضِهِ قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبَ

صورتها: أن يقتضي عشرة في المحرم ثم عشرة في رجب، فهل ينتقل حول المحرمية المقتضاة أولاً إلى الرجبية كما في الفوائد - وهو قول ابن القاسم، وهو المشهور - أو لا ينتقل، بل حول كل واحدة من يوم اقتضائه وهو قول أشهب، ولا يخفى عليك توجيهها.

وَلَوْ زَكَّى نِصَاباً أَوَّلاً ثُمَّ حَالَ حَوْلُهُ نَاقِصاً وَفِيهِ مَعَ الثَّانِي نِصَابٌ، فَكَالْفَائِدَتَيْنِ مِثْلُهُمَا ....

يعني: لو قبض من دينه نصاباً فزكاه أول الأمر، ثم قبض من دينه دون النصاب فزكاه، ثم حال حول الثاني وليس في الأول نصاب لكن فيه مع المقتضى ثانياً نصاب، فهل يزكي المقتضى أولاً قبل الحول الثاني - وهو المشهور - أو ينتظر به حول الثاني؟ وفي بعض النسخ (أول) ظرف مقطوع عن الإضافة، وفي بعضها (أولاً) ظرف متعلق بـ (زكى).

وقوله: **(فَكَالْفَائِدَتَيْنِ)** أي: أن الحكم في الاقتضاءين كالحكم في الفائدتين. وقد تقدم من قوله: (ولو حال حول الأولى ثانياً وفيها مع الثانية نصاب، فالمشهور بقاؤها لا انتقالها إلى الثانية). والضمير المجرور بـ (مثل) عائد على الفائدتين، وهو بدل أو عطف بيان. ولو حذف قوله: (وفيه مع الثاني نصاب) لفهم المعنى من التشبيه.

وَلَوِ اقْتَضَى دِينَاراً ثُمَّ آخَرَ، فَاشْتَرَى بِكُلٍّ سِلْعَةٍ بَاعَهَا بِعِشْرِينَ، فَإِنْ بَاعَهُمَا مَعاً، أَوْ بَاعَ إِحْدَاهُمَا قَبْلَ اشْتِرَاءِ الأُخْرَى فَوَاضِحٌ، وَإِلا فَطَرِيقَانِ: الأُولَى: يُزَكِّي الْمَبِيعَ أَوَّلاً مِنْهُمَا مَعَ الدِّينَارِ الآخَرِ فَقَطْ. وَالثَّانِيَةُ: فِي تَزْكِيَةِ رِبْحِ الأُخْرَى قَوْلانِ عَلَى أَصْلِ ابْنِ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبَ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ الرِّبْحَ مِنْ حِينِ الشِّرَاءِ أَوْ مِنْ حِينِ الْحُصُولِ ....

يعني: أن من له دين لا يملك غيره، أو يملك ما لا يكمل النصاب به، فاقتضى منه ديناراً ثم ديناراً آخر واشترى بكل واحد منهما سلعة باعها بعشرين، وظاهر كلام المصنف التسوية بين شرائهما في وقت واحد أو وقتين.

وقوله: **(فَإِنْ بَاعَهُمَا)** أي: لبيعهما ثلاث حالات:

الأولى: أن يبيعهما معاً.

الثانية: أن يبيع إحداهما قبل شراء الأخرى. قال المصنف: **(فواضح)**. أي: الحكم واضح. أي: يزكي في الصورة الأولى أربعين وفي الثانية إحدى وعشرين، ولا خفاء فيه.

وقد نبه على الصورة **الثالثة** بقوله: **(وَإِلا فَطَرِيقَانِ)** أي: وإن لم يبعهما معاً ولا باع إحداهما قبل شراء الأخرى، بل باع إحداهما بعد أن اشترى الأخرى، وسواء بدأ بيع المشتراة أولاً أو آخراً، ففي المسألة طريقان:

الأولى: لأبي بكر بن عبد الرحمن، يزكي المبيع أولاً منهما مع الدينار والآخر فقط؛ أي: ثمن السلعة المبيعة والدينار الذي هو ثمن السلعة التي لم يبعها بعد. وأفاد بقوله: (**فقط**) أنه على هذه الطريقة الأولى لا يزكي غير الإحدى والعشرين.

والطريقة الثانية: يزكي الإحدى والعشرين اتفاقاً. وفي تزكية ربح الأخرى - أي: التسعة عشر - قولان: أحدهما: مثل الطريقة الأولى. والثاني: يزكي الأربعين. وبناها المصنف على أصل قول ابن القاسم وأشهب المتقدم في الربح مع المغيرة، هل يضم الربح من حين الشراء فيزكي الأربعين، أو من حين الحصول فلا يزكي غير الإحدى والعشرين؟ وبيان هذا أنك إذا قدرت ربح السلعة الثانية موجوداً مع أصله حين شرائها فيزكي؛ لأنه يكون مالكاً لأربعين. وإن قدرت الربح موجوداً مع أصله حين حصوله، والفرض أن أصله زكي، أي: الدينار، فيكون ربح مال قد زكي فيستقبل به، وهذه الطريقة لابن بشير، وذكر أن المشهور زكاة الأربعين، وتبعه صاحب الجواهر، وصاحب الذخيرة، واقتصر اللخمي على زكاة الأربعين.

وَلَوْ وُهِبَ الدَّيْنُ لِغَيْرِ الْمِدْيَانِ فَقَبَضَهُ، فَفِي تَزْكِيَةِ الْوَاهِبِ قَوْلانِ كَالْمُحِيلِ الْمَلِيءِ ....

القول بالوجوب لابن القاسم في الموازية والعتبية، ورأى أن قبض الموهوب له كقبض الوكيل، وبه علل محمد وأصبغ مسألة الإحالة قالا: لأن قبض المحال كقبض محيله. والقول بعدمها لأشهب، ولم ير قبض الموهوب له، والمحال كقبض الوكيل؛ لأنهما إنما قبضا لأنفسهما. **خليل**: ولعله الجاري على مذهب المدونة؛ لأنه نص فيها على عدم زكاة الواهب إذا وهب الدين للمدين، إلا أن يفرق بينهما بتحقق قبض العين في هبته، فيكون كالوكيل بخلاف المدين، وهذا هو الأقرب في كلام المصنف؛ لتقييده بغير المديان.

محمد: والأول أحب إلينا. قال: وتؤخذ الزكاة منها لا من غيرها.

ابن محرز: قال شيخنا أبو الحسن: وإنما تؤخذ الزكاة إذا قال الواهب أردت هذا، وإن لم [١٢٠/ أ] يكن أراد ذلك، فقد قال ابن القاسم في بائع الزرع بعد وجوب الزكاة: إن الزكاة على البائع إن لم يشترط ذلك على المشتري. وقال أشهب: ينقض البيع في حصة الزكاة، يريد إذا عدم البائع.

قال صاحب البيان: وتأول ابن لبابة على أصبغ أن الزكاة لا تجب على المحيل بنفس الإحالة حتى يقبضها المحتال بها؛ لقوله: فإن قبض المحال بها كقبضه. قال: مجمله على الخلاف لقول ابن القاسم، وهو تأويل فاسد، إذ لا وجه لمراعاة قبض المحتال فيما يجب على المحيل من الزكاة، وإنما يراعى قبضه في خاصة نفسه. ومعنى قول أصبغ: لأنه كقبضه، يريد أن الإحالة كقبضها؛ أي: قبضها من صاحبها. انتهى.

ففهم عن ابن القاسم وجوب الزكاة وإن لم يقبض المحال الدين، وهو ظاهر لفظه في العتبية؛ لقوله: وسئل عن الرجل له على رجل مائة دينار وقد حال عليها الحول، فأحاله على الذي عليه المائة، أعلى المحيل بها فيها زكاة؟ قال: نعم يزكيها. قال أصبغ: لأنه كقبضه إياها من صاحبها.

وصورة الإحالة: أن يكون لشخص عند آخر دين وعليه دين، فأحاله الذي له الدين على الذي له عنده الدين، ووصف المحيل بالملاء احترازاً مما إذا لم يكن ملياً، فإنه إذ ذاك لا زكاة عليه؛ لكونه مديناً غير مليء.

وقوله: (**الْمَلِيء**) أي بقدر الدين، كما لو كان عنده من عروض القنية أو غيرها ما يجعله في الدين.

وَعَلَى تَزْكِيَةِ الْمُحِيلِ، فَهُوَ نِصَابٌ يُزَكِّيهِ ثَلاثَةٌ إِنْ كَانُوا أَمْلِيَاءَ

يعني: إذا قلنا بتزكية المحيل ما أحال به، فهو مال يزكيه ثلاثة رجال؛ **أحدهم**: المحيل. **والثاني**: المحال لأنه قابض لدينه، وكذلك المحال عليه؛ لأن الإنسان إذا كان عنده مال حال عليه الحول وهو مليء وعليه دين فلا يعطيه في دينه حتى يزكيه.

وقوله: (**إِنْ كَانُوا أَمْلِيَاءَ**) ظاهر، إذ لو كان أحدهم غير مليء بأن يكون مدياناً، لم يزكه. وهذه المسألة مما تلقى في المعاياة. فإن قلت: لا نسلم أنه يزكيه ثلاثة، وإنما يزكيه المحال والمحال عليه، وأما المحيل فإنما يزكى عنه؛ فجوابك أن معنى زكاه. أي: خوطب بزكاته ثلاثة. والله أعلم.

إِنْ لَمْ يَكُنْ أَصْلُهُ عَيْناً بِيَدِهِ فَكَالْفَائِدَةِ بَعْدَ قَبْضِهِ، وَكَذَلِكَ إِنْ كَانَ عَنْ سِلْعَةٍ قُنْيَةٍ عَلَى الْمَشْهُورِ ....

هذا راجع إلى قوله: (إن كان أصله بيده عيناً). وقوله: (**عَيْناً**) يريد أو عرض زكاة؛ لأن حكمهما واحد (**فَكَالْفَائِدَةِ**) أي: يستقبل به. قوله: (**وَكَذَلِكَ...**) إلخ. أي أن الدين الذي ليس أصله عيناً ولا عرض زكاة قسمان:

إن نشأ عن غير سلعة، كدية جرحه، ودية عبده ووليه، والميراث، استقبل به اتفاقاً.

وإن نشأ عن سلعة قنية، فإن باعها بنقد استقبل به اتفاقاً. صرح بذلك ابن بشير، وابن شاس.

ابن عبد السلام، وابن هارون: وإنما الخلاف إذا باعها نسيئة، فالمشهور الاستقبال. وروى ابن نافع وجوب الزكاة، وسلك بالأجل نوعاً من التجارة، وقاله المغيرة وابن الماجشون، فليس الخلاف كما أطلقه المصنف. والله تعالى أعلم.

وَلا زَكَاةَ فِي صَدَاقِ عَيْنٍ إِلا بَعْدَ حَوْلٍ مِنْ قَبْضِهِ، وَكَذَلِكَ الْمَاشِيَةُ غَيْرُ الْمُعَيَّنَةِ فَأَمَّا الْمُعَيَّنَةُ مِنَ الْمَاشِيَةِ أَوِ الشَّجَرِ، فَعَلَيْهَا زَكَاتُهُ وَإِنْ لَمْ يَقْبِضْهُ؛ لأَنَّ ضَمَانَهُ مِنْهَا

لا زكاة في صداق عين، أي: اتفاقاً. قال أشهب في المجموعة: ولو كانت الدنانير والدراهم معينة.

وقوله: (**غَيْرُ الْمُعَيَّنَةِ**) أي: لأن ضمانها من الزوج. وقوله: (**فَأَمَّا الْمُعَيَّنَةُ مِنَ الْمَاشِيَةِ أَوِ الشَّجَرِ، فَعَلَيْهَا زَكَاتُهُ**) يريد بشرط النصاب؛ لأن لها التصرف التام بالبيع والهبة.

وإِذَا اخْتَلَطَتْ أَحْوالُ الاقْتِضَاءِ، ضُمَّ الأَخِيرَ إِلَى الأَوَلِ، وفِي الفَوَائِدِ: الْمَشْهُورُ الْعَكْسُ. واسْتَحْسَنَ اللَّخْمِيُ حَوْلاً وَسَطاً، كَمَالٍ تَنَازَعَهُ اثْنَانِ ...

يعني: إذا التبست أحوال الاقتضاء ولم تعلم أحواله، فإنه يضم الآخر منهما إلى الأول. مثاله: لو اقتضى أول المحرم نصاباً ثم صار يقتضي قليلاً قليلاً إلى رجب، ثم نسي في العام الثاني حول كل مال، فإنه يجعل حول الجميع من المحرم احتياطاً للفقراء. وأما في الفوائد: فالمشهور العكس، يضم الأول إلى الآخر. وقال ابن حبيب: بل يضم الآخر إلى الأول كالاقتضاء، ورواه عن مالك.

والفرق على المشهور أن الأصل في الدين أن يزكى بمرور الحول، ولذلك قال كثير من العلماء بالزكاة وهو على الغريم، لكن إنما منع من إخراجها على المذهب خوف عدم القبض، فإذا قبض كان ينبغي أن يرد إلى الحول الذي [١٢٠/ب] كان عليه وهو على المديان، فإذا حصل الاختلاط رد الآخر إلى الأول؛ لأن الحول قد مر عليه بخلاف الفوائد، فإن الأصل فيها عدم الزكاة، فيناسب ذلك ضم الأول إلى الآخر.

ابن بشير: واستحسن اللخمي أن يجعل في الجميع حولاً وسطاً لا يبنى على أول الاقتضاءات والفوائد ولا على آخرها. انتهى. وما فهمه ابن بشير عنه هو الذي يؤخذ من كلامه في التبصرة، وكلام ابن عبد السلام يقتضي أنه خصص ذلك بالفوائد، وليس بظاهر.

وَيُضَمُّ الاقْتِضَاءُ إِلَى الفَائِدَةِ قَبْلَهُ أَوْ بَعْدَهُ

كما لو كان عنده عشرة فائدة حال حولها ثم اقتضى عشرة، وهذا ضم الاقتضاء إلى الفائدة قبله، أي: حال حولها قبل الاقتضاء.

وقوله: (**أَوْ بَعْدَهُ**) كما لو اقتضى عشرة ثم استفاد عشرة وكان لم يحل حولها، فإذا حل حولها والمقتضى باقٍ زكى الجميع.

قال ابن القاسم: ولو اقتضى عشرة دنانير من دين حال حولها فأنفقها، ثم حال حول الفائدة فزكاها، ثم اقتضى خمسة من دينه، فإنه يزكي هذه الخمسة؛ لكونها مقتضاة بعد حول الفائدة، ولا يزكي العشرة الأولى؛ لكونها لم تجتمع مع الفائدة، لكن لو اقتضى خمسة أخرى بعد الخمسة التي قبضها، زكى العشرة السابقة؛ لحصول النصاب من دينه.

المازري: وهذا يلهج به المدرسون، فيقولون: الفوائد تضاف إلى ما بعدها من الاقتضاءات ولا تضاف إلى ما قبلها، والاقتضاءات يضاف بعضها إلى بعض.

ولو اقتضى من دين حال حوله خمسة فأنفقها، ثم استفاد عشرة فأنفقها بعد حولها، ثم اقتضى عشرة، فإنه يزكي العشرة الفائدة والعشرة التي بعدها من الاقتضاء؛ لإضافة الفائدة لما بعدها، ولا يزكي الخمسة الأولى؛ لكونها لا تضاف إلى الفائدة، فإذا اقتضى خمسة أخرى زكى حينئذٍ عن الخمسة الأولى وعن هذه الخمسة؛ لكمال النصاب من الدين.

واختلف الأشياخ إذا اقتضى من دينه الذي حال حوله خمسة فأنفقها، ثم استفاد عشرة فأنفقها بعد حولها، ثم استفاد عشرة أخرى فأنفقها بعد حولها، ثم اقتضى خمسة، فقال أبو بكر بن عبد الرحمن: يزكي هذه الخمسة؛ لأنها تستحق الإضافة لكل من الفائدتين، والفائدتان لا تضاف الخمسة الأولى إليهما، ولا تضاف إحداهما إلى الأخرى، وذهب غيره إلى عدم زكاة الخمسة الأخيرة؛ لأنها وإن وجب أن تضم لكل من الفائدتين لكونها بعدهما وإلى الخمسة السابقة لكون الاقتضاءات يضم بعضها إلى بعض، فإن كل واحدة من هذه الثلاثة لا تضم إحداهما إلى الأخرى.

فَإِنْ كَمُلَ بِاقْتِضَاءٍ قَبْلَ حَوْلِهَا تَفَرَّقَا، وَقِيلَ كَالْخَلِيطِ الْوَسَطِ

يعني: وإن كمل النصاب من اقتضاءين وفائدة والفائدة بينهما، تفرق الاقتضاء من الفائدة ولم يجمعا.

قال ابن بشير وابن شاس مثاله: لو اقتضى عشرة ثم استفاد عشرة، ثم اقتضى خمسة بعد أن أنفق العشرة التي اقتضى أولاً. انتهى.

وقال ابن هارون مثاله: لو اقتضى أولاً عشرة، ثم أفاد خمسة وأنفق العشرة المقتضاة واقتضى قبل حول الفائدة خمسة. انتهى. والمثال الأول هو الذي يتكلم الناس فيه، والقولان للمتأخرين؛ **أحدهما**: نفي الزكاة، وإليه أشار بقوله: (**تَفَرَّقَا**) أي: تفرق الاقتضاء من الفائدة، ومعنى (تفرقا) أي: بقيا على افتراقهما.

والقول **الثاني**: وجوب الزكاة؛ لأن الخمسة المقتضاة آخراً قد اجتمعت مع كل من العشرتين في الملك والحول، فصارت بالنسبة إلى كل واحد منهما كخليط وسط.

فإن قلنا: إن خليط الخليط خليط، جاء منه القول الثاني. وإن قلنا: إنه ليس كالخليط لم تجب الزكاة، وهو القول الأول.

ابن بشير: لكن اختلفوا هل تجب الزكاة في الخمسة المقتضاة خاصة لأنها تزكى بالمالين، وسمعنا في المذاكرات وجوب الزكاة في الجميع عند بعض الأشياخ. انتهى. وهذا القول الذي سمعه ابن بشير في المذاكرات هو مقتضى كلام المصنف، وأما الأول فلا؛ لأن مسألة الخليط الوسط لا خلاف أن الزكاة تجب في الطرفين والوسط، وإنما الخلاف في كيفية ذلك الوجوب.

قال شيخنا رحمه الله: والقول بزكاة الخمسة مشكل، ويتحصل في المسألة ثلاثة أقوال.

وفرض ابن عبد السلام المسألة أنه أنفق المقتضى أولاً قبل الاستفادة، فعلى فرضه يتفق ابن القاسم وأشهب على سقوط الزكاة؛ لأن العشرة الأولى لم تجتمع مع الفائدة

أصلاً، ويمكن أن تفرض على أنه أنفق بعد الاستفادة، فيختلف فيها على قولها. فعلى قول ابن القاسم باشتراط الاجتماع في الملك وكل الحول، لا زكاة. وعلى قول أشهب باشتراط الملك وبعض الحول، تجب الزكاة.

وَلَوْ تَلِفَ الْمُقْتَضَى ثُمَّ حَالَ حَوْلُهَا، فَقَوْلَانِ كَالْفَائِدَتَيْنِ

[١٢١/أ] كما لو اقتضى عشرة حال حولها، واستفاد عشرة لم يحل حولها حتى تلف المقتضى بأن سرق مثلاً، فابن القاسم يسقطها، وأشهب يوجبها.

وقوله: (**كَالْفَائِدَتَيْنِ**) أي: كالمسألة المتقدمة، وهي قوله: فلو ضاعت الأولى أو أنفقها بعد حول، ثم حال حول الثانية ناقصة، والتعليل كالتعليل. وقوله: (**تَلِفَ الْمُقْتَضَى**) يريد وأحرى لو أنفقه، فنبه بالأخف على الأشد.

ثُمَّ إِنِ اقْتَضَى مَا يَكْمُلُ بِهِ إِحْدَاهُمَا، زَكَّاهُمَا، وَفِي تَزْكِيَةِ مَا لا يَكْمُلُ بِهِ الْقَوْلانِ

يعني: لو كان المقتضى آخراً تكمل به الفائدة نصاباً ولا يكمل به الاقتضاء الأول، أو بالعكس، زكاهما؛ أي: اللذين يكمل منهما النصاب.

مثال **الأولى**: أن يقتضي أولاً خمسة عشر ثم يستفيد عشرة، ثم تهلك الخمسة عشر المقتضاة أولاً أو ينفقها، ثم يقتضي خمسة، فالمقتضى ثانياً يكمل النصاب المقتضى أولاً ولا يكمل الفائدة، فيزكي الاقتضاءين.

ومثال **الثانية**: أن يكون الاقتضاء أولاً عشرة والفائدة خمسة عشر، والاقتضاء الأخير خمسة، فيزكي الفائدة مع الاقتضاء الأخير.

وقوله: (**وَفِي تَزْكِيَةِ مَا لا يَكْمُلُ بِهِ الْقَوْلانِ**) أي: الفائدة في الصورة الأولى، والاقتضاء في الصورة الثانية. والألف واللام في القولين للعهد، أي: قول ابن القاسم وأشهب: هل يشترط الاجتماع في الملك وكل الحول، أو في الملك وبعض الحول؟ فعلى

قول ابن القاسم: لا تجب الزكاة في الفائدة في الصورة الأولى، والاقتضاء في الثانية؛ لعدم الاجتماع في الملك وكل الحول. وعلى قول أشهب: يزكيهما؛ لأنه إنما يشترط الاجتماع في الملك وبعض الحول وقد حصل ذلك، ويحتمل أن يريد بالقولين في أن خليط الخليط هل هو كالخليط أو لا؟ ويرجحه قرب هذين القولين؛ لكن الظاهر الأول؛ لأن وجوب الزكاة في الفائدة في المثال الأول إنما يتم إذا بنينا على أن خليط الخليط كالخليط، وعلى الاكتفاء في الملك وبعض الحول. والله أعلم.

وَإِنْ كَمُلَ بِهِ كُلٌّ مِنْهُمَا، زَكَّى الْجَمِيعَ

أي: وإن كمل باقتضاء الأخير كل واحد من الاقتضاء الأول والفائدة، زكى الفائدة والاقتضاءين، إذ الاقتضاء الثاني اجتمع مع كل واحد من الاقتضاء الأول والفائدة في الملك والحول. وبهذا يعلم أن المقتضى أولاً لا فرق فيه بين أن يضيع أو ينفقه، بخلاف الفوائد، والفرق بينهما ما قلناه من اجتماع الاقتضاءين هنا في الملك والحول، ومثاله: لو اقتضى عشرة ثم استفاد عشرة، فأنفق المقتضى أولاً أو ضاع ثم اقتضى عشرة، زكى الجميع. أي: الثلاثين.

وَالْعَرَضُ الْمَمْلُوكُ بِمُعَاوَضَةٍ بِنِيَّةِ التِّجَارَةِ إِنْ كَانَ أَصْلُهُ بِيَدِهِ عَيْناً أَوْ عَرَضاً لِلتِّجَارَةِ وَرَصَدَ بِهِ السُّوقَ وَبِيعَ بِالْعَيْنِ، فَكَالدَّيْنِ ....

هذا شروع في زكاة العروض، ولا اختلاف في سقوط الزكاة عن عرض القنية.

ابن بشير: وقد فهمته الأئمة من قوله صلى الله عليه وسلم: «**ليس على المسلم زكاة في فرسه وعبده**». وأما عروض التجارة، فالزكاة تتعلق بها عند الجمهور خلافاً للظاهرية. والتجارة قسمان: إدارة، واحتكار. وبدأ المصنف بالاحتكار، وشرط في تعلق الزكاة بعرض الاحتكار خمسة شروط:

الأول: أن يملك بمعاوضة، فلا زكاة في عرض الميراث والهبة.

ثانيها: أن ينوي به التجارة، واحترز به من عدم نيتها، سواء نوى القنية أو لم ينو شيئاً، فإن الأصل فيه القنية.

ثالثها: أن يكون أصل هذا العرض المحتكر إما عيناً أو عرض تجارة، فلو كان أصله عرض قنية، استقبل بثمنه.

رابعها: أن يرصد به السوق، وهو أن يمسكه إلى أن يجد فيه ربحاً جيداً، احترازاً من المدير، فإنه لا يرصد الأسواق بل يكتفي بالربح القليل، وربما باع بغير ربح.

خامسها: أن يباع بعين، فلو باعه بعرض، فلا زكاة.

وقوله: (**فَكَالدَّيْنِ**) أي: فيزكيه لحوله أو أحواله زكاة واحدة، وهو جواب الشرط، والشرط وجوابه خبر المبتدأ، وهو العرض.

وَالْقَمْحُ وَنَحْوُهُ عَرَضٌ، بِخِلَافِ نِصَابِ الْمَاشِيَةِ

نحوه جميع الحبوب والثمار التي تتعلق بعينها الزكاة، وخص هذا النوع بالذكر - وإن كان من العرض - لأنه لما كانت الزكاة تتعلق بعينه قد يوهم ذلك خروجه من العروض.

وقوله: (**بِخِلَافِ نِصَابِ الْمَاشِيَةِ**) يعني: أن الماشية إذا قصرت عن نصاب فكالعروض، وإن كانت نصاباً زكيت من جنسها؛ لأن زكاتها من جنسها أصل فلا يعدل عنه.

فَإِنْ نَوَى الْغَلَّةَ، فَفِي ثَمَنِهِ إِنْ بِيعَ قَوْلَانِ

يعني: فإن نوى بالعرض عند شرائه أن يستغله، كما لو نوى إكراءه. وقوله: (**فَفِي ثَمَنِهِ إِنْ بِيعَ قَوْلَانِ**) أحدهما: سقوط الزكاة، وهو المشهور، وهو الذي رجع إليه مالك، وبه أخذ ابن القاسم وابن وهب؛ لأن الغلة [١٢١/ب] موجودة في عرض القنية.

والقول بالوجوب هو قول مالك الأول، وبه أخذ ابن نافع؛ لأن الغلة نوع من التجارة، ولعل سبب الخلاف هل نية الغلة كالتجارة أم لا؟

فَإِنْ نَوَى التِّجَارَةَ والْقُنْيَةَ، فَقَوْلانِ

يعني: فإن اشترى عرضاً ينوي الانتفاع بعينه، وهي القنية، وإن وجد ربحاً باعه، وهو التجارة، فهل ترجح نية القنية لأنها الأصل في العروض، أو ترجح نية التجارة احتياطاً للفقراء؟ ورجح اللخمي وابن يونس القول بالوجوب، وقاسه ابن يونس على قول مالك فيمن تمتع وله أهل بمكة وأهل بغيرها أنه يهدي احتياطاً.

فَإِنْ نَوَى الْغَلَّةَ والتِّجَارَةَ أَوِ الْقِنْيَةَ، احْتَمَلَ الْقَوْلَيْنِ عَلَى الأَوْلَوِيَّةِ فِيهِمَا

يعني: فإن نوى الغلة مع التجارة أو الغلة مع القنية، فإن في مجموع المسألتين قولين. وليس المعنى أن في كل واحدة قولين كما قال ابن عبد السلام؛ لما سيأتي.

وقوله: (**الْقَوْلَيْنِ**) يحتمل أن يريد المتقدمين فيما إذا نوى التجارة والقنية، ويحتمل أن يريد القولين المتقدمين فيما إذا نوى الغلة فقط.

وبيان الأولوية التي أشار إليها المصنف على الاحتمال الأول أن يقال: إذا قيل فيما إذا نوى القنية والتجارة بسقوط الزكاة تغليباً لنية القنية، فلأن يقال بسقوطها فيما إذا نوى الغلة والقنية من باب أولى، إذ الغلة أقرب إلى القنية من التجارة في سقوط الزكاة، وهذا بيان أحد القولين في إحدى الصورتين.

وتقرير الأولوية في الصورة الأخرى أن يقال: إذا قيل بوجوب الزكاة فيما إذا نوى القنية والتجارة، فلأن تجب فيما إذا نوى الغلة والتجارة من باب أولى، إذ الغلة أقرب إلى التجارة من القنية في وجوب الزكاة.

وأما بيان الأولوية على الاحتمال الثاني، يعني أولوية القولين فيما إذا نوى الغلة في مسألة نية القنية والغلة، ونية التجارة والغلة على المعنى المتقدم، فهذا الذي يؤخذ من كلام ابن بشير فإنه قال: فإن نوى القنية والغلة، فعلى قول من يسقط الزكاة من المغتل يسقطها هنا، وعلى قول من يوجبها يجتمع موجب ومسقط، فقد يختلف قوله إلا أن يراعى الخلاف.

وإن نوى الغلة والتجارة، فعلى مذهب من يزكي المغتل تجب هنا بلا شك، وعلى مذهب من لا يزكيه يجتمع موجب ومسقط، فقد يختلف فيه إلا أن يراعى الخلاف فيوجب. انتهى.

وإنما قلنا أن الأولوية إنما هي في مجموع المسألتين لا في كل مسألة بانفرادها؛ لأنه لا يمكن بيان أولوية القولين في كل من المسألتين؛ لأنها لا تخلو إما أن تجعل (أل) عائدة على القولين فيما إذا نوى التجارة والقنية، أو نوى الغلة فقط، والأول غير مستقيم؛ لأنه لا يصح أن يقال: إذا قلنا بالوجوب في نية القنية والتجارة، فلأن نقول به في مسألة القنية والغلة من باب الأولى؛ لأن الغلة أقرب إلى القنية في سقوط الزكاة.

وكذلك لا يمكن أن يقال: إذا قلنا بالسقوط في القنية والتجارة، أن نقول به في مسألة الغلة والتجارة؛ لأن الغلة أقرب إلى التجارة في وجوب الزكاة. والثاني: أن بيان الأولوية من مسألة الغلة لا يصح أيضاً، وهو ظاهر لمن تأمله.

ولم يحك اللخمي في مسألة من نوى القنية والغلة خلافاً في أن الزكاة تسقط، وحكى في مسألة من نوى الغلة والتجارة قولين.

وَإِنْ لَمْ يَنْوِ شَيْئاً، فَكَنِيَّةِ الْقُنْيَةِ

قوله: (**وَإِنْ لَمْ يَنْوِ شَيْئاً**) أي: لم ينو القنية ولا التجارة، وإنما كان كنية القنية؛ لأن القنية هي الأصل.

فَإِنْ كَانَ بِمُعَاوَضَةٍ لِلتِّجَارَةِ بِعَرْضِ الْقُنْيَةِ، فَقَوْلانِ

الباء في (**بِعَرْضٍ**) تتعلق بمعاوضة؛ **يعني**: فإن كان عنده عرض قنية فباعه بعرض ينوي به التجارة ثم باعه، ففي ثمنه إذا بيع قولان: قيل: يزكى لحول أصله، وهو المشهور. وقيل: يستقبل به حولاً، بناء على أن الثمن هل يعطى حكم أصله الثاني فيزكى، أو أصله الأول فلا زكاة لأنه عرض قنية.

وَالنِّيَّةُ تَنْقُلُ عَرْضَ التِّجَارَةِ إِلَى الْقُنْيَةِ وَلا تَنْقُلُ عَرْضَ الْقُنْيَةِ إِلَى التِّجَارَةِ

لأن النية لما كانت سبباً ضعيفاً نقلت إلى الأصل ولم تنقل عنه، كالقصر في الصلاة لا ينتقل إليه بالنية، بخلاف الإتمام فإنه يكتفى فيه بنية الإقامة، وذكر ابن الجلاب رواية بعدم النقل في المسألة الأولى وأنه يزكي الثمن، وذكر في الجواهر في الثانية قولاً آخر بانتقال عرض القنية إلى التجارة بالنية، وعلى هذا فما ذكره المصنف هو المشهور في المسألتين.

إِلا أَنْ يَكُونَ أَوَّلاً بِمُعَاوَضَةٍ لِلتِّجَارَةِ، فَقَوْلانِ

هذا الاستثناء عائد إلى قوله: (**ولا تنقل عرض القنية إلى التجارة**) أي: أن النية لا تنقل عرض القنية للتجارة، إلا أن يكون هذا العرض المقتنى الذي نوى به التجارة ملكه أولاً، أي: قبل نية الاقتناء بمعاوضة على نية التجارة، ثم بنى على أن نية الاقتناء المتوسطة نسخت النية الأولى أم لا. فعلى النسخ لا تنقل، وهو قول ابن القاسم ومالك، والقول بالانتقال إلى التجارة [١٢٢/ أ] لأشهب. والله أعلم.

وَأَمَّا عَرْضُ الْمِيرَاثِ وَالْهِبَةِ وَدَيْنُهُمَا، فَلا زَكَاةَ فِيهِمَا إِلا بَعْدَ حَوْلٍ بَعْدَ صَيْرُورَتِهِ عَيْناً بِيَدِهِ، وَلَوْ نَوَى بِهِ التِّجَارَةَ ....

يعني: إذا ورث عرضاً أو وهب له، أو ورث ديناً أو وهب له، فلا زكاة عليه في شيء من ذلك، بل يستقبل به حولاً بعد قبضه.

وقوله: **(فِيهِمَا)** أي: في كل واحد منهما، ولذلك أفرد الضمير في صيرورته. وقوله: **(عَيْناً)** احترازاً مما إذا قبضه عرضاً، فإنه لا زكاة عليه فيه، وقوله: **(بِيَدِهِ)** احترازاً مما إذا داينه هذا الوارث أو الموهوب له لشخص وقبضه ذلك الشخص، فإنه لا زكاة عليه إلا بعد أن يصير بيده ويستقبل به حولاً. وقوله: **(وَلَوْ نَوَى بِهِ التِّجَارَةَ)** مبالغة، وهو ظاهر؛ لأن عرض القنية لا ينقل بالنية إلى التجارة.

وَعَبْدُ التِّجَارَةِ يُكَاتَبُ فَيَعْجِزُ فَيُبَاعُ، مِثْلُهُ لَوْ لَمْ يُكَاتَبْ

يعني: لو اشترى عبداً للتجارة وكاتبه ثم عجز، فإنه مثل عبد التجارة الذي لم يكاتب، فإذا بيع زكى ثمنه لحول أصله.

ابن عبد السلام - بعد كلام المصنف - : يعني أن الكتابة كالاستغلال، وعجزه عنها ليس باستئناف ملك، لكن اختلف الشيوخ في العبد المأذون له في التجارة إذا كوتب ثم عجز، هل يعود بعد عجزه مأذوناً، أو يعود محجوراً عليه، أو يعود منتزع المال؟ والأول من هذه الأقوال هو الذي يشبه الحكم في الفرع الذي ذكره المؤلف. انتهى.

وَإِنْ لَمْ يُرصَدْ وَكَانَ مُدَاراً، فَالزَّكَاةُ بِالتَّقْوِيمِ كُلَّ عَامٍ إِنْ نَضَّ فِيهِ شَيْءٌ، وَلَوْ دِرْهَمٌ فِي أَوَّلِهِ، وَلَوْ زَادَ بَعْدُ، بِخِلافِ حُلِيِّ التَّحَرِّي، ثُمَّ يُوجَدُ أَكْثَرُ ....

هذا هو القسم الثاني من التجارة وهو الإدارة. وقوله: **(وَكَانَ مُدَاراً)** زيادة بيان، إذ الكلام في عرض التجارة، وهو إذا لم يرصد به السوق يلزم قطعاً أن يكون مداراً، وذلك كأرباب الحوانيت والجالبين للسلع من البلدان.

وقوله: **(بِالتَّقْوِيمِ)** أي: يقومه ليخرج الزكاة عن قيمته، لكن بشرط أن ينض من أثمان العروض شيء ما. وقال ابن حبيب: لا يشترط النضوض، ورواه مطرف عن مالك - وسيأتي هذا القول من كلام المصنف - وهل يعتبر أن ينض له نصاب؟ المشهور: لا

يشترط ذلك، خلافاً لأشهب، وعلى المشهور، فالمشهور: لا فرق في ذلك بين أن ينض في أول الحول أو في آخره. وقال عبد الوهاب: يراعى النضوض في آخر الحول؛ لأنه وقت تعلق الزكاة. الباجي: وهو أظهر.

قوله: (**وَلَوْ زَادَ**) أي: المعتبر القيمة، ولو زاد ثمن العرض بعد ذلك، بخلاف حلي التحري؛ أي: الحلي المنظوم بالجواهر، إذا بنينا على القول بالتحري فتحريت زنته وزكيت، ثم فصل فوجدت زنته أكثر زكيت الزيادة. والفرق: أن الحلي علم فيه الخطأ قطعاً بخلاف العرض، لجواز أن يكون ذلك لارتفاع المسوق أو جودة بيعه. والله أعلم.

وَيُضَمُّ الْحُلِيُّ وَزْناً مَعَهُ

أي: المدير إذا كان يدير سلعاً وحلياً، فإنه يقوم العروض ويزكي الحلي بالوزن. أي: تعتبر الصياغة كما تقدم. فإن ظاهر المدونة عدم اعتبار الصياغة ولو كان مديراً، قاله في المقدمات.

تنبيه:

وقع في نسخة ابن راشد هنا ما نصه: وقيل لا يزكى حتى ينضَّ مقدار النصاب فيزكيه، ثم مهما نض شيء زكاه. وقال في كلامه عليه: هذا القول حكاه ابن بشير ولم يعزه، وهو شاذ، وحكاه ابن شاس فيما إذا كان مديراً بالعروض ثم وقع النضوض، وسيأتي. انتهى.

وَأَوَّلُ الْحَوْلِ أَوَّلُ حَوْلِ نَقْدِهِ لا حِينَ إِدَارَتِهِ، خِلافاً لأَشْهَبَ

كما لو ملك ألفاً في المحرم ثم أدار بها عروضاً في رجب، فأول حوله أول حول النقد - وهو المحرم - لا حين إدارته، خلافاً لأشهب. والمدونة ليس فيها التصريح بالأول؛ لأنه قال فيها: ويجعل المدير لنفسه شهراً يقوم فيه. وحملها الباجي على المعنى الذي ذكره المصنف، واللخمي على أنه يجعل له حولاً وسطاً؛ لأنه قال - بعد ذكر لفظ المدونة -: يريد أنه لا يجب عليه أن يقوم عند تمام الحول على أصل المال؛ لأن ما بيده إن كان عرضاً

فلا زكاة فيه. وكذلك إن كان دون النصاب، فلا يؤمر بالتقويم حينئذٍ؛ لأنه على يقين أنه لم تجب عليه زكاة جميع ذلك، فجاز له أن يؤخر التقويم على رأس الحول؛ لأن في إلزامه التقويم حينئذ ظلماً عليه، ولا يؤخر لحول آخر؛ لأن فيه ظلماً على المساكين، فأمره أن يجعل لنفسه حولاً يكون عدلاً بينه وبين المساكين. انتهى.

المازري: ولعمري أن ظاهر الروايات مع شيخنا؛ لأن قوله: ثم يجعل لنفسه شهراً. لا تحسن هذه العبارة في شهر معلوم قد جعله الله للزكاة قبل أن يجعله، هذا وما قاله أبو الوليد أسعد بظاهر الشرع، لقوله: لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول.

فَلَوْ كَانَ مُدَاراً بِالْعَرَضِ وَلا يَنِضُّ شَيْءٌ، فَالْمَشْهُورُ: لا تَجِبُ؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ كَانَ لاخْتِلاطِ [١٢٢/ب] الأَحْوَالِ أَوْ لِصَيْرُورَتِهِ بِالإِدَارَةِ كَالنَّقْدِ ....

يعني: لو كان يدير العروض بعضها ببعض ولا يبيع بشيء من العين، فالمشهور عدم التقويم؛ بناء على اشتراط النضوض، والشاذ لابن حبيب. ولمالك من رواية مطرف وابن الماجشون، والأحسن أن يقول: فلو كان مديراً؛ لقوله بالعرض.

وقوله: (**بِنَاءً**) أي: سبب الخلاف هل كان الحكم بتقويم المدير أولاً في زمن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لما أمر من يبيع الجلود به لأجل اختلاط الأحوال عليه فيما يحصل له من النقد، فلا يزكى هذا إذ لا نقد، أو لأن العروض في حقه كالعين فيزكى. فاسم (كان) عائد على التقويم، والضمير في صيرورته عائد على العرض.

وعَلَى الْوُجُوبِ فِي إِخْرَاجِ الْعَرَضِ قَوْلانِ

هذا تفريع على الشاذ. فقيل: يجوز له أن يخرج عرضاً، وهو القياس على هذا القول؛ لأن العرض صار في حقه كالعين، وهو قول مالك في رواية ابن نافع. وقيل: لابد من

إخراج العين رعياً للأصل؛ لئلا يبعد عنه بالكلية، وهو قول سحنون. وحكاه عبد الوهاب عن مالك أيضاً.

وَعَلَى الْمَشْهُورِ: إِنْ نَضَّ شَيْءٌ بَعْدَ الْحَوْلِ، قُوِّمَ الْجَمِيعُ حِينَئِذٍ وَكَانَ أَوَّلَ حَوْلِهِ وَأُلْغِيَ الزَّائِدُ ....

أي: وعلى سقوط التقويم إذا لم ينض له شيء، لو نض بعد الحول بستة أشهر مثلاً، فإنه يقوم حينئذٍ وانتقل حوله من ذلك الوقت وألغي الزائد على الحول.

فرع:

إذا قلنا بالمشهور أنه لا تجب الزكاة إلا بالنضوض، وأنها لا تجب إذا باع العرض بالعرض، فهل يخرج بيع العرض بالعرض عن حكم الإدارة؟ قال في الجواهر: لا يخرجه ذلك. وروى أشهب وابن نافع: أنه يخرج بذلك عن حكمها. وفهم صاحب الجواهر أن مقتضى هذا القول إلغاء الزائد إذا نض له شيء كالمشهور. ابن راشد: وفيه نظر. والذي حكاه ابن يونس واللخمي عن أشهب: أنه لا يقوم حتى يمضي له حول من يوم بيعه بذلك النقد. انتهى.

وَفِي جَعْلِ الْبَوَارِ فِي عَرَضِ الإِدَارَةِ كَالنِّيَّةِ فِي نَقْلِهِ إِلَى حُكْمِ التِّجَارَةِ طَرِيقَانِ؛ الأُولَى: قَوْلانِ. الثَّانِيَةُ: قَالَ اللَّخْمِيُّ: إِنْ بَارَ الأَقَلُّ، فَقَوْلانِ ....

يعني: إذا كسرت سلع المدير فلم يبعها فانتظر سوقها لذلك، فهل ينتقل إلى الاحتكار أو لا؟ طريقان. واعلم أنه لو نوى الاحتكار انتقل إليه؛ لأنه أقرب إلى الأصل.

اللخمي: واختلف فيما بار، فقال ابن القاسم: يقوم ذلك. وقال ابن نافع وسحنون: لا يقوم، وهذا إذا بار الأقل، فإن بار النصف لم يقوم اتفاقاً. وقال ابن بشير: بل الخلاف مطلقاً بناء على أن الحكم للنية؛ لأنه لو وجد ربحاً ما لباع، أو للموجود وهو الاحتكار.

وطريق ابن بشير هي الطريق الأولى في كلام المصنف، وذكر ابن شاس أن قول ابن القاسم هو النص في المذهب، ثم ذكر قول ابن الماجشون وسحنون.

وَفِي تَحْدِيدِ الْمُدَّةِ بِالْعَادَةِ أَوْ بِعَامَيْنِ قَوْلانِ

أي: مدة البوار. والقول بالعادة لابن الماجشون، وهو الأظهر. والقول بعامين لسحنون وابن نافع.

وَإِذَا اجْتَمَعَ نَوْعَا الْعُرُوضِ، فَإِنْ تَسَاوَيَا فَعَلَى حُكْمَيهِمَا، وَإِلا فَثَالِثُهَا يَتْبَعُ الأَقَلُّ الأَكْثَرَ إِنْ كَانَ أَحْوَطَ ....

يريد بـ (**نوعي العروض**) أن يكون بعضها إدارة وبعضها احتكارا، ثم إن تساويا فكل واحد على حكمه، فالمدار يقوم كل عام، والمحتكر يزكى لعام واحد بعد البيع.

ابن بشير: ولا خلاف في ذلك. ونقل غيره قولاً بإعطاء الجميع حكم الإدارة مطلقاً، وهو تأويل ابن لبابة على المدونة، فإن كان أحدهما أكثر، فهل يتبع الأقل الأكثر أو لا يتبعه ويكون كل منهما على حكمه، أو يفرق، فيقال بالتبعية إن كانت أحوط للفقراء - أي: إن كان المدار أكثر - وبعدمها إن كان المحتكر أكثر، ثلاثة أقوال: والقول **الأول**: لابن الماجشون. **والثاني**: له أيضا. ولمطرف قال في البيان: **والثالث** لابن القاسم وعيسى بن دينار في العتبية. **ابن رشد**: وقد تأول ابن لبابة ما في المدونة على أنهما يزكيان جميعاً على الإدارة، كان الذي يدار هو الأقل أو الأكثر، وهو ظاهر ما في سماع أصبغ. انتهى.

ونقل ابن يونس عن أصبغ: أنه يزكى الجميع للإدارة، وإن أدار نصفه أو ثلثه، إذا نوى في الباقي كذلك، وإن عزم ألا يدخله في الإدارة، فلا يزكيه حتى يبيع. قال: ولا معنى له. قال: وقول ابن الماجشون أعدل، وقول ابن القاسم أحوط.

وَلا يُقَوِّمُ الْمُدِيرُ مَاشِيَةَ التِّجَارَةِ وَيُزَكِّي رِقَابَهَا بَعْدَ حَوْلٍ مِنْ يَوْمِ شِرَائِهَا، إِلا أَنْ يَبِيعَهَا قَبْلَهُ أَوْ قَبْلَ مَجِيءِ السَّاعِي، فَيُزَكِّي الثَّمَنَ لأَوَّلِ حَوْلِهِ ....

يعني: إن [١٢٣/ أ] كان ما يديره نصاب ماشية، فإنه لا يقومها ويزكي رقابها؛ لأنه الأصل فلا يعدل عنه إلى غيره، وكذلك ثمرة الحوائط، فإن لم يكن فيها نصاب قومها كسائر سلعه.

وقوله: (**إِلا أَنْ يَبِيعَهَا قَبْلَهُ**...) إلى آخره. أي: قبل الحول أو قبل مجيء الساعي، فيزكي الثمن إذا مضى لأصله حول.

وَدَيْنُ الْمُدِيرِ إِنْ كَانَ لِلنَّمَاءِ مَرْجُوّاً، فَالْمَشْهُورُ كَسِلْعَةٍ لا كَالدَّيْنِ، وَعَلَى الْمَشْهُورِ إِنْ كَانَ نَقْداً حَالاً زَكَّى عَدَدَهُ، وَإِنْ كَانَ مُؤَجَّلاً زَكَّى قِيمَتَهُ عَلَى الْمَشْهُورِ ....

احترز بـ(النماء) من القرض، وسيأتي. وبـ(المرجو) مما على معدم، فإنه كالعدم على المشهور، خلافاً لابن حبيب في قوله: إنه يزكي قيمته. وقوله: (**فَالْمَشْهُورُ كَسِلْعَةٍ**) أي: من سلع الإدارة فيزكيه كل عام. ومقابل المشهور للمغيرة بأنه يزكيه كالدين بالنسبة إلى غير المدين، فيزكيه لحوله أو أحواله زكاة واحدة.

وعلى المشهور: من أن يزكي كل عام، إن كان نقداً حالاً يزكي عدده.

ابن راشد: وقيل يزكي قيمته كالمؤجل. انتهى. واحترز بـ(النقد) من العرض، وسيأتي.

وأما المؤجل: فقال ابن بشير وغيره كالمصنف: أنه إنما يزكي قيمته على المشهور، خلافاً لابن حبيب في قوله: إنه يزكي عدده كالحال.

وقال عياض: ظاهر المدونة تقويم جميع ما يرجى قضاؤه من الديون، وعلى هذا اختصرها أكثر المختصرين، ولم يفرقوا بين الحالّ وغيره، خلافاً لابن القاسم في رواية محمد وسماع أبي زيد. انتهى.

وكيفية تقويمه: أن يقوم بعرض، ثم العرض بنقد حالٍّ؛ لأن الدين لا يقوم إلا بما يباع به، ومثاله: لو كان دينه ألف درهم، فيقال: لو بيع هذا الدين بقمح لبيع بمائة إردب، والمائة تساوي تسعمائة، فتخرج الزكاة عنها.

ابن عبد السلام: وفي هذا الكلام لبس؛ لأنه ينبغي أن يكون المثبت والمنفي من باب واحد، وأيضاً فتشبيهه بسلع الإدارة يقتضى أنه يزكي زكاتها فيقوم مطلقاً. والمصنف قال: كسلعة ويزكى عدده. انتهى. وفيه نظر.

أما قوله: (ينبغي أن يكون المثبت والمنفي من باب واحد) فممنوع، فإن العلماء يشبهون مسألة من باب بأخرى وهي في باب آخر وليقيد الشاذ. وأما قوله: (وأيضاً فتشبيهه) إلى آخره. قلنا: التشبيه في الزكاة لا في كيفيتها.

وَفِي تَقْوِيمِ طَعَامٍ مَنْ بيعٍ قَوْلانِ

القول بالتقويم لأبي بكر بن عبد الرحمن، وهو الظاهر، وصوبه ابن يونس وغيره، ورأى في القول الآخر أن ذلك تقدير بيع وهو ممتنع، وهو قول الإبياني وفيه نظر؛ لأنا نقوم أم الولد إذا قتلت، وكذلك الكلب وغيرهما.

وإِنْ كَانَ لِغَيْرِ النَّمَاء كَالسَّلَفِ، فَطَرِيقَانِ كَالدَّيْنِ، وقَوْلانِ

عزا ابن بشير الطريقين للمتأخرين. **عياض**: وظاهر المدونة أن المدير يزكي جميع ديونه من قرض أو غيره. وعلى هذا حمل المسألة شيخنا القاضي أبو الوليد. وقال الباجي: لا خلاف في القرض أنه لا يزكى. وخرج اللخمي فيه خلافاً. انتهى. ونَصُّ اللخمي: ويختلف فيما أقرضه من مال الإدارة، فقال ابن حبيب: لا زكاة على المدير فيما أقرضه من مال الإدارة، يريد لأنه خرج به عن التجارة، وعلى أصل ابن القاسم: يزكيه إذا كان القرض أقل ماله. انتهى. وكلامه ظاهر التصور.

فرع:

فإن أخر المدير ما أقرضه فراراً من الزكاة، فإنه يزكيه لكل سنة اتفاقاً، قاله عبد الحق في تهذيبه.

ولا زَكَاةَ عَلَى الْعَبْدِ وَشِبْهِهِ؛ لأَنَّ مِلْكَهُ غَيْرُ كَامِلٍ، ولا عَلَى سَيِّدِهِ؛ لأَنَّهُ إِنْمَاءُ مِلْكٍ أَنْ يَمْلِكَ ....

شبه العبد: كل من فيه عقد حرية. وقوله: (**غَيْرُ كَامِلٍ**) أي: من جهة أنه لا يتصرف فيه التصرف التام. وليس المراد بعدم الكمال كون السيد قادراً على انتزاع ماله - كما قال ابن عبد السلام - لعدم شمول العلة حينئذٍ المكاتب ومن في معناه ممن ليس للسيد انتزاع ماله، ولم يرد المصنف إجراء الخلاف بقوله: (**لأَنَّهُ إِنْمَاءُ مِلْكٍ أَنْ يَمْلِكَ**) فإنه لا خلاف أنه لا تجب عليه، وإنما قصد بيان نقص ملك السيد، قاله ابن عبد السلام. وقال ابن راشد: كثيراً ما يجري ابن بشير وغيره خلافاً فيمن ملك أن يملك، هل يعد مالكاً أم لا؟ ويلزم القائل بأنه يعد مالكاً أن يقول بوجوب الزكاة هنا على السيد.

فَإِنْ أُعْتِقَ اسْتَقْبَلَ حَوْلاً بِالنَّقْدِ والْمَاشِيَةِ، كَمَا لَو انْتَزَعَهُ سَيِّدُهُ

هذا ظاهر إذا مِلكُ العبد في العتق، والسيدُ في الانتزاع، إنما تَحقق بعد العتق والانتزاع، فيستقبل كل منهما حولاً؛ لأنه فائدة.

ابن راشد: ويمكن أن يجري قول بالزكاة فيما إذا عتق العبد. ومسألة من عنده مائة لا يملك غيرها وعليه مائة فحال عليه الحول فوهبها له ربها، فقد قيل بوجوب الزكاة؛ لأن العيب كشف أن المانع من زكاتها ليس بمانع. انتهي.

وأَمَّا غَيْرُهُمَا، فَعَلَى الْخِلافِ فِيمَا تَجِبُ بِهِ مِنَ الطِّيبِ، أَوِ الْيُبْسِ، أَوِ الْجُذَاذِ

أي: وأما غير النقد والماشية - وهو الحب والثمار - فإن أعتق قبل الوجوب زكى، وإلا استقبل. وسيأتي الخلاف المذكور في [١٢٣/ ب] بابه إن شاء الله.

وتَجِبُ فِي مَالِ الأَطْفَالِ والْمَجَانِينِ اتِّفَاقاً عَيْناً، أَوْ حَرْثاً، أَوْ مَاشِيَةً

لما في الموطأ عن عمر – رضي الله عنه – : **اتجروا في مال اليتامى لا تأكلها الزكاة**. وعن عائشة – رضي الله عنها – : **أنها كانت تخرج الزكاة من مال يتيمين في حجرها**. وصرح بالاتفاق لعدم صحة تخريج اللخمي، وإلا لقال على المنصوص.

وتَخْرِيجُ اللَّخْمِيِّ النَّقْد الْمَتْرُوك عَلَى الْمَعْجُوزِ عَنْ إِنْمَائِهِ ضَعِيفٌ

يعني: أن أموال اليتامى إن كانت تنمو بنفسها كالحرث والماشية، أو كان نقداً ينمو بالتجارة، وجبت فيه الزكاة ولا تخريج فيه. وإن كان نقداً غير منمّى، فالمذهب وجوب الزكاة فيه أيضاً.

وخرج اللخمي خلافاً من مسائل وهي: ما إذا سقط المال منه ثم وجده بعد أعوام، أو دفنه فنسي موضعه، أو ورث مالاً فلم يعلم به إلا بعد أعوام، فقد اختلف في هؤلاء هل يزكون لسنة واحدة، أو لجميع الأعوام، أو يستأنفون الحول. ورده ابن بشير بما حاصله أن العجز في مسألة الصغير من قبل المالك خاصة مع التمكن من التصرف، والعجز في هذه المسائل من جهة المملوك وهو المال، فلا يمكن التصرف فيه ألبتة. ويلزم اللخمي على تخريجه إسقاط الزكاة عن مال الرشيد العاجز عن التنمية، وإليه أشار بقوله: (**ضَعِيفٌ**).

ولا زَكَاةَ عَلَى الْمِدْيَانِ بِعَيْنٍ أَوْ غَيْرِهِ حَالٌّ أَوْ مُؤَجَّلٍ فِي الْعَيْنِ الْحَوْلِيِّ، بِخِلافِ الْمَعْدِنِ والْمَاشِيَةِ والْحَرْثِ، ولَوْ كَانَ الدَّيْنُ مِثْلَ صِفَتِهَا ....

لم تجب الزكاة على المديان لعدم كمال ملكه؛ إذ هو بصدد الانتزاع، ولكونه غير كامل التصرف كالعبد، ولما في الموطأ عن عثمان رضي الله عنه **أن الدين يسقط الزكاة**. قال صاحب اللباب: وقال ذلك بمحضر الصحابة – رضي الله عنهم – ولم ينكر عليه أحد.

وقوله: (**بِعَيْنٍ أَوْ غَيْرِهِ**) متعلق بالمديان؛ يعني: أن الدين المسقط للزكاة لا تبالِ به على أي حال كان، سواء كان عيناً أو عرضاً، حالاً أو مؤجلاً.

وأخرج بـ (**الْحَوْلِيِّ**) المعدن، فإنه ملحق بالحرث، والفرق بين الحولية وغيرها، أن الحرث، والمعدن، والماشية من الأموال الظاهرة، وزكاتها موكولة إلى الأئمة يأخذونها قهراً. ومن شأن النفوس كراهية ما يؤخذ منها قهراً. فلو قلنا: إن الدين يسقط الزكاة عن الحرث والماشية، لعمل الناس الحيل في إسقاط المأخوذ على هذا الوجه، بخلاف العين فإنها تخفى وزكاتها موكولة إلى أمانة أربابها.

وقوله: (**وَلَوْ كَانَ الدَّيْنُ مِثْلَ صِفَتِهَا**) مبالغة؛ أي: أن الدين لا يسقط الزكاة عن الحرث والماشية ولو كان مديناً بمثلها، كما لو كان عنده أربعون شاة وعليه أربعون.

فرع:

لو كان عنده عبد وعليه عبد، فقال ابن القاسم: لا تجب عليه فيه زكاة الفطر. وقال أشهب: تجب.

وَلِذَلِكَ لَمْ تَجِبْ فِي مَالِ الْمَفْقُودِ والأَسِيرِ؛ لإِمْكَانِ دَيْنٍ أَوْ مَوْتٍ

أي: ولأجل أن الدين يسقط الزكاة لا تجب الزكاة في مال المفقود والأسير؛ لاحتمال طروء دين عليهما.

وقوله: (**فِي مَالِ الْمَفْقُودِ والأَسِيرِ**). يحتمل أن يريد بالمال العين؛ لأنها هي التي تقدم إسقاط الزكاة عنها، ويحتمل العموم وهو ظاهر لفظه، لكن يلزم عليه مخالفة النقل؛ إذ الزكاة إنما تسقط عن عينها، وأما ماشيتهما وزرعهما فيزكيان، قاله أبو القاسم في المجموعة. هكذا نقل صاحب النوادر واللخمي وغيرهما.

اللخمي: فحمل أمرهما على الحياة فزكى ما كان النماء موجوداً فيه، وهو الماشية والحرث، وأسقطها من العين؛ لأنهما غلبا على تنميته. ولو حمل أمرهما على الوفاة لم يزكِ عينهما من ذلك؛ لإمكان أن يقع لكل وارث دون النصاب. انتهى.

وعلى هذا فقول المصنف: (**أَوْ مَوْتٍ**). ليس كما ينبغي؛ لأنه إن أراد (أو موت) بالنسبة إلى عينهما، فقوله: (**لإِمْكَانِ دَيْنٍ**). يغني عنه، وإن أراد بالنسبة إلى جميع أموالهما، فهو خلاف النقل. والله أعلم.

وَفِي دَيْنِ الزَّكَاةِ قَوْلانِ

القول بأن دين الزكاة كسائر الديون يسقط الزكاة عن العين الحولي لابن القاسم في المدونة، وهو المشهور. والقول بأنه لا يسقط لابن حبيب، ووجهه ضعف هذا الدين؛ لأن طالبه غير معين. فلو اجتمع عليه دين من الزكاة مائتان ولم يكن عنده غيرهما، فعلى المشهور يخرج المائتين ولا يبقى في ذمته شيء، وعلى القول الآخر يخرج أولاً خمسة، ثم يخرج الباقي ويبقى في ذمته خمسة. ولابن القاسم قول آخر في دين الزكاة: أنه أقوى من سائر الديون؛ لأنه جعله يسقط الزكاة. ولو كان له عرض يجعل فيه مثل مذهب ابن عبد الحكم في دين الآدميين.

وعَلَيْهِمَا لَوْ أَخَّرَ زَكَاةَ نِصَابٍ فَصَارَ فِي الْحَوْلِ الثَّانِي أَرْبَعِينَ، ورَوَى أَشْهَبُ وابْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ: يَسْتَقْبِلُ بِالرِّبْحِ كُلِّهِ، وهُوَ غَرِيبٌ ....

أي: القولين في دين الزكاة، لو كان عنده عشرون ديناراً حال حولها فلم [١٢٤/ أ] يخرج زكاتها واشترى بها سلعة باعها في الحول الثاني بأربعين.

فعلى الإسقاط يخرج نصفاً عن العشرين الأولى، ثم يخرج عن تسعة وثلاثين، ونصف للعام الثاني، إلا أن يكون عنده عرض يساوي نصف دينار فيزكي الأربعين.

وعلى عدم الإسقاط يخرج عن ستين، وإن لم يكن عنده عرض. وروى أشهب وابن عبد الحكم: أنه يزكي عشرين للعام الأول، وعشرين للعام الثاني ويستقبل بالربح، وهذه المسألة هي المشار إليها في الربح بقوله: وروي في مسألة ما لو أخر خاصة كالفوائد.

فرع:

إذا كان عليه دين من كفارة لم تسقط الزكاة بلا خلاف أعلمه في المذهب. والفرق بينه وبين دين الزكاة، أن دين الزكاة تتوجه المطالبة به من الإمام العادل، وإن منعها أهل بلد قاتلهم عليها. والله أعلم.

وَفِي نَفَقَةِ الْوَلَدِ إِنْ لَمْ يُقْضَ بِهَا قَوْلانِ، بِخِلافِ الزَّوْجَةِ. وَفِي نَفَقَةِ الأَبَوَيْنِ إِنْ قُضِيَ بِهَا قَوْلانِ. وَالإِسْقَاطُ بِهِ لأَشْهَبَ ....

حاصله: أن النفقة بالنسبة إلى إسقاط الزكاة ثلاثة أقسام:

الأول: نفقة الولد إن قضي بها؛ أي حكم بها حاكم أسقطت، وإن لم يقض بها، فمذهب المدونة وابن حبيب أنها لا تسقط؛ لأن العادة جرت بالمسامحة فيه بخلاف غيره. وقال أشهب: تسقط. ابن المواز: وبه أقول. وقيد بعض القرويين قول ابن القاسم في المدونة في الولد بما إذا كانت نفقته قد سقطت عنه ليسر حدث له ثم ذهب فرجعت النفقة عليه. فأما إذا لم يتقدم للولد يسر قط، فالأمر كما قال أشهب أن النفقة تسقط الزكاة؛ لأنها لم تزل واجبة كنفقة الزوجة التي لم تزل.

عبدالحق: فقول أشهب على هذا التأويل ليس بخلاف، وإنما تكلم على وجه لم يتكلم عليه ابن القاسم، وعندي أن قول أشهب خلاف، فلا فرق على قول ابن القاسم بين أن يتقدم للولد يسر أو لا. انتهى.

ونقل اللخمي عن ابن القاسم: أن نفقة الولد والأبوين لا تسقط الزكاة، وإن كانت بفريضة من القاضي.

القسم الثاني: نفقة الزوجة؛ وهي تسقط مطلقاً قضي بها أم لا؛ لأنها عوض عن الاستمتاع. وأيضاً فإن نفقة الزوجة إذا عجز الزوج طلقت نفسها عليه إذا شاءت بخلاف الولد والأب.

القسم الثالث: نفقة الأبوين - وهيْ عكس نفقة الولد - إن لم يقض بها لم تسقط اتفاقاً، وإن قضي بها فمذهب المدونة أنها لا تسقط. وقال أشهب: تسقط. ابن أبي زيد: ومعنى قول ابن القاسم أن الأبوين أنفقوا من عند أنفسهم، وأما لو أنفقوا واستسلفوا ليرجعوا عليه، لكان ديناً من الديون. وقال ابن محرز: معنى ما في المدونة أن نفقة الوالدين لا تسقط الزكاة إذا كانت بغير قضية أو بقضية وأنفقا بسؤال أو عمل، وأما لو قضي لهما، فقاما بما قضي لهما به عند الحول، لأسقط ذلك الزكاة. قال: وهذا معنى ما عند ابن المواز. انتهى.

وقال أبو عمران: معنى ما في الكتاب أنهما لم يقوما بطلبها عند القاضي وأنفقا على أنفسهما من مال وهب لهما أو تحيلا فيه، ولو كانا استلفاه لسقطت به الزكاة. انتهى.

وهذه مخالفة لما قال ابن أبي زيد في التحيل، وإنما كانت نفقة الوالدين أخف من نفقة الولد؛ لأن الوالد يسامح ولده أكثر من مسامحة الولد لوالديه. وفرق في المدونة بفرق آخر، فقال: لأن نفقة الأبناء لم تسقط عن الأب المليء مذ كانوا حتى يبلغوا، ونفقة الأبوين كانت ساقطة عنه، وإنما تلزمه بالقضاء.

وفِي الْمَهْرِ وشَبَهِهِ مِنَ الْمُعْتَادِ بَقَاؤه إِلَى مَوْتٍ أَوْ فِرَاقٍ قَوْلانِ

أي: اختلف في الدين الذي جرت العادة بتأخيره إلى موت أو فراق، كمهر الزوجة ودينها في بعض الأحوال، والمشهور الإسقاط، ومقابله لابن حبيب. كذا نقل ابن شاس وابن رشد، وما شهراه هو مذهب المدونة. وقال ابن بزيزة: المشهور أن المهر غير مسقط اعتباراً بالعادة، من حيث أنها لا تطلبه غالباً إلا وقت المشاحة أو الموت، ولأنها ليست عوضاً محققاً، وفيه نظر؛ لمخالفة ما شهره في المدونة.

وَفِيمَا يُقْبَضُ أُجْرَةً لِلْمُسْتَقْبَلِ قَوْلانِ

أي: وفيما يقبض بعمل يعمله في المستقبل فمضى له حول واستوفى العمل، هل تسقط عنه الزكاة في العام الماضي ويستقبل به لأنه الآن كما تم ملكه، أو تجب عليه لأنه انكشف أنه كان ملك المال من يوم القبض؟ وكان الأول أقرب إلى قواعد المذهب، ألا ترى أن عند الاختلاف في قبض الأجرة إنما يقضى بدفعها شيئاً فشيئاً إذا لم تكن عادة، ولا يقضى بدفعها للصانع إلا بعد تمام العمل على المشهور.

وقال ابن راشد: الثاني أقيس؛ لأن تعذر المنافع أمر متوقع فلا تسقط الزكاة لأجله. انتهى. قيل: [١٢٤/ ب] وهو الذي يأتي على مذهب المدونة في مسألة هبة الدين، كما سيأتي.

فَإِنْ كَانَ عَرَضٌ يُبَاعُ مِثْلُهُ فِي دَيْنِهِ كَدَارِهِ، وَسِلاحِهِ، وَخَاتَمِهِ، وَثَوْبَيْ جُمُعَتِهِ إِنْ كَانَت لَهُمَا قِيمَةٌ، بِخِلافِ ثِيَابِ جَسَدِهِ وَمَا يَعِيشُ بِهِ الأَيَّامَ هُوَ وَأَهْلُهُ، وَبِخِلافِ عَبْدٍ آبِقٍ، وَكَذَلِكَ رِقَابُ مُدَبَّرِيهِ وَقِيمَةُ الْكِتَابَةِ، وَكَذَلِكَ دَيْنُهُ الْمَرْجُوُّ، فَالْمَشْهُورُ جَعْلُ الدَّيْنِ فِيهِ لا فِي الْعَيْنِ....

(**كَانَ**) هنا تامة. وقوله: (**فَالْمَشْهُورُ**). جواب الشرط؛ يعني: أن المديان إذا حصلت عنده عروض تباع عليه في فلسه وعنده من العين نصاب فأكثر، فالمشهور أنه يجعل الدين في ذلك العروض ويزكي العين. والشاذ لابن عبد الحكم: أنه يجعل الدين في العين؛ لأنه الذي لو رفع إلى الحاكم لم يقض له إلا به.

وقوله: (**يُبَاعُ مِثْلُهُ**) احترازاً مما لا يباع في الدين، كثوبي جمعته إذا لم تكن لهما قيمة. ولمالك في الموازية في ثوبي جمعته إذا كان لباس مثلهما سرفاً، بيعا في الدين. وكذلك قيد عبد الوهاب الدار بها إذا كان لها قيمة. قال: وأما إذا كانت قريبة الثمن وكان ذا عيال ولم يكن لها خطب وبال فلا.

وقوله: (**بخلاف عبدٍ آبقٍ**). أي: أنه يجعل الدين في العرض ما لم يمنع من ذلك مانع له عادي؛ أعني: إذا كان الشيء قليل الثمن كثوبي الجمعة إذا لم تكن لهما قيمة، أو كثياب جسده، أو لمانع شرعي كالعبد الآبق. وما ذكره في الخاتم هو المشهور. وقال أشهب: لا يجعل فيه.

وقوله: (**وأهله**). أي: زوجته وأولاده. وقوله: (**الأيام**). أي: الشهر ونحوه، كما ذكر في باب الفلس. وقوله: (**وكذلك رقاب مدبريه...**). إلى آخره. أي: فيجعل الدين في هذه الأشياء، وسيأتي ذلك إن شاء الله تعالى.

وعلى المشهور في مراعاة حول العرض قولان لابن القاسم وأشهب

يعني: وإذا فرعنا على المشهور من أن الدين يجعل في العرض، فهل يشترط في هذا العرض أن يمر له عنده حول أم لا؟ اشترطه ابن القاسم ولم يشترطه أشهب، إلا كونه مملوكاً في آخر الحول.

محمد: واختاره ابن القاسم بناء على أن ملك العرض في آخر الحول منشئ لملك العين التي بيده، فلا زكاة عليه فيها، أو كاشف أنه كان مالكاً فيزكي.

ويقوم وقت الوجوب فيهما

يعني: أن العرض في القولين - أي: عليهما - إنما تعتبر قيمته وقت وجوب الزكاة، وهو آخر الحول، وسواء زادت أو نقصت.

ومنه جعل لابن القاسم قولان

أي: من أجل أن المعتبر في قيمة العرض إنما هو وقت الوجوب، أخذ لابن القاسم قول آخر بعدم مراعاة حول العرض، فإن زيادة قيمة العرض في آخر الحول على أوله لم يمر لها حول، فكما لم يشترط مرور الحول عليها كذلك لا يشترط في نفس العروض،

وأصل هذا التخريج لابن المواز، فإنه لما ذكر قول ابن القاسم أشار إلى المناقضة فيه، ورد بأن الزيادة المذكورة مضمومة إلى أصل الحول كما في أصل الحول في الأرباح. واعلم أن هذا التخريج على تقدير صحته لا يحتاج إليه، فإن القولين منصوصان لابن القاسم، نقلهما صاحب الجواهر وابن الجلاب.

وعَلَيْهِمَا فِي الْمَوْهُوبِ هُوَ أَوْ مَا يُجْعَلُ فِيهِ قَوْلانِ

أي: وعلى القولين في مراعاة حول العرض، اختلف إذا وهب له الدين، وهو معنى قوله: (**الْمَوْهُوبِ هُوَ**) أو وهب له عرض يجعل فيه الدين. فعلى قول ابن القاسم لا يزكي فيهما خلافاً لأشهب. وأبرز الضمير لصحة العطف؛ لأنه لا يعطف على الضمير المرفوع المتصل إلا بشرط الفصل.

وفِي الرِّبْحِ قَوْلانِ

يحتمل أن يريد - والله أعلم - المسألة المتقدمة؛ وهي قوله: (وفي ربح سلف ما لا عوض له عنده). وتقدير كلامه: وفي ربح ما استدانه وليس له عرض يجعل فيه الدين قولان، وقد تقدما وتقدم توجيههما.

وقال ابن هارون: يعني: هل يجعل دينه فيه أم لا؟ والقياس أن يجعله؛ لأن حوله حول أصله. والقول بنفي جعله فيه بناء على رواية الاستقبال، أو على القول باشتراط الحول فيما يجعل فيه الدين.

أَمَّا لَوْ كَانَ لَهُ مِائَةٌ مُحَرَّمِيَّةٌ، ومِائَةٌ رَجَبِيَّةٌ، وعَلَيْهِ مِائَةٌ، فَالْمَشْهُورُ زَكَاةُ مِائَةٍ

يعني: لو ملك مائة دينار في المحرم، ومائة دينار في رجب، وعليه مائة، فالمشهور يزكي أولاهما فقط؛ وهي المحرمية. وفي الواضحة: يزكي المائتين؛ لأنه إذا حال حول المحرمية جعل دينه في الرجبية، وإذا حال حول الرجبية جعل دينه في المحرمية، ورد بأنه

لو كان هذا المعنى صحيحاً لوجب مثله في المائتين إذا كان حولها واحداً وليس كذلك، على أن اللخمي حكى قولاً بأنه يزكي المائتين وإن كان حولها واحداً، وجعل في المسألة ثلاثة أقوال، ثالثها الفرق، فإن كان حولها واحداً زكى مائة، وإلا زكى مائتين. وفي قوله: (زكى مائة) نظر؛ لعدم نصه على أن المراد المائة الأولى، ومراده ما قدمناه.

وَلَوْ آجَرَ نَفْسَهُ [١٢٥/أ] لِثَلاثِ سِنِينَ بِسِتِّينَ دِينَاراً فَقَبَضَهَا بَعْدَ حَوْلٍ، فَرَابِعُهَا: يُزَكِّي الْجَمِيعَ ....

فرض المسألة في نفسه؛ لأنه لو فرضها في عبده ودابته لكان له شيء يجعله في دينه كله أو بعضه. واستغنى بذكره الرابع عن بقية الأقوال للحصر فيها.

فيكون **الأول**: لا زكاة عليه في الجميع؛ لأن العشرين في السنة الماضية لم يتحقق ملكه لها إلى الآن، والأربعون إلى الآن دين عليه. قال في البيان: وهو الذي يأتي على مذهب مالك في المدونة في الذي وهب له الدين بعد حلول الحول على المال الذي بيده، أو أفاد مالاً، أنه يستقبل.

والقول **الثاني**: عليه زكاة العشرين؛ لأنها تخص العام الأول. قال في المقدمات: وهو الذي يأتي على ما في سماع سحنون عن ابن القاسم، وعلى قياس قول غير ابن القاسم في المدونة في هبة الدين.

ابن رشد: والقول الثالث لابن المواز: يزكي مع هذه العشرين تسعة عشر ونصف؛ لأنه إذا أخرج من عشرين نصف دينار بقي معه تسعة وخمسون ونصف، عليه منها أربعون، فتفضل له تسعة عشر ونصف، فيزكيها لسلامتها من الدين. وفي أخذ هذا من كلامه نظر. والله أعلم. قال ابن يونس: والصواب زكاة الجميع.

تنبيه:

ما ذكرناه من أنه يزكي على القول الثاني عشرين، وعلى الثالث تسعة وثلاثين ونصف، كذلك قاله جماعة.

خليل: وينبغي أن يقول يزكي أكثر من عشرين للسنة الأولى؛ لقرب سلامتها من العقد. كما قالوا: إذا اشترى عروضاً وسمى لكل عرض شيئاً ثم استحق بعضها، فإنهم قالوا: يقوم العروض وتسقط القيمة؛ لاحتمال أن يكون اغتفر بعضها لبعض. والله أعلم.

وَلَوْ آجَرَ دَارَهُ كَذَلِكَ، فَخَامِسُهَا: تُقَوَّمُ سَالِمَةً. وَسَادِسُهَا: تُقَوَّمُ مَهْدُومَةً

قوله: (**كَذَلِكَ**) أي: آجرها ثلاث سنين وقبضها ومر حول. وقرر الشراح الثلاثة هذه المسألة هكذا، ولابن بشير نحوه. وقال شيخنا - رحمه الله - : فيه نظر. ولا يمكن أن يأتي في هذه المسألة ستة أقوال؛ إذ الدار لا شك أنها عرض، وقد نص المصنف على ذلك أول كلامه في قوله: (كداره) وحينئذٍ إما أن يقول بجعل الدين في الدار، أو لا يجعله إلا في العين. فإن قلنا بالأول، فإنما يختلف هل يجعله في قيمتها سالمة أو مهدومة بناء على مراعاة الطوارئ، وإن قلنا بالثاني، فلا يأتي في المسألة إلا الأربعة الأقوال المتقدمة؛ إذ الدار عند هذا القائل كالعدم، فيكون كمن آجر نفسه. والقول بأنها تقوم مهدومة لابن القاسم. والقول بأنها تقوم سالمة لسحنون.

قال عبد الحق في تهذيبه: يحتمل أن يكون موضع الخلاف في دار يخشى سقوطها في المدة، وأما إن لم يخشَ، فيتفق على تقويمها سالمة، ويحتمل أن يقيد قول ابن القاسم بما إذا خشي هدمها. وقول سحنون بما إذا لم يخشَ، ولا يكون بينهما خلاف. انتهى بمعناه.

وَغَيْرُ الْحَوْلِيِّ وَإِنْ زُكِّيَ كَالْعَرْضِ

(**غَيْرُ الْحَوْلِيِّ**) الحبوب والثمار. يعني: أن الحبوب والثمار إذا زكيت، فهي كالعروض يجعل الدين فيها على المشهور. وقوله: (**وَإِنْ زُكِّيَ**) مبالغة تقتضي أن يجعل الدين فيه مع

عدم الزكاة من باب أولى، وهو كذلك إذا كان دون النصاب. واختلف إذا كانت نصاباً، فقال ابن القاسم: يزكي عينها ويجعل دينه فيها، وهو المشهور. وقيل: لا يجعل دينه فيها؛ لتعلق الزكاة بعينها. فإن قيل: كلامه قاصر؛ لأن كلامه لا يتناول الماشية، إذ هي حولية وهي مساوية لما ذكر في جعل الدين فيها. قيل: الجواب: المراد بالحول ما كان مرور الحول مع الملك التام كافياً في وجوب الزكاة فيه، والماشية وإن كان فيها الحول إلا أنه لابد مع ذلك من قدوم الساعي، فصار مرور الحول غير كافٍ، فيدخل بهذا الاعتبار في غير الحولي، ولا يقال هذا غير تام؛ لأن هذا إنما يأتي إذا كان ثَم سعاة، وأما إذا عدموا فلا؛ لأنا نقول هذا الكلام خرج مخرج الغالب، فإن الغالب السعاة.

وَالْمَعْدِنُ اتِّفَاقاً

(**الْمَعْدِنُ**) مرفوع بالابتداء، والخبر محذوف؛ أي: المعدن يجعل فيه الدين اتفاقاً، فهو من باب عطف الجمل، ولا يختلف فيه كما اختلف فيما قبله، وكذلك صرح ابن بشير وابن رشد بأنه غير مختلف فيه. وعلى هذا فقول ابن عبد السلام: وبقي في كلام المصنف إشكال من جهة أنه عطف المعدن على العرض الذي شبه به غير الحولي، والمعدن غير حولي. فيكون تشبيه الشيء بنفسه ليس بشيء، ولعله لم يثبت في نسخته اتفاقاً، وهي ثابتة في النسخ. ومراده بـ(المعدن): معدن العين، وإلا فغير العين عرض.

وَالْمُكَاتَبُ كَالْعَرَضِ. وَفِي كَيْفِيَّةِ جَعْلِهِ، ثَلاثَةٌ لابْنِ الْقَاسِمِ، وَأَشْهَبَ، وَأَصْبَغَ فِي قِيمَةِ كِتَابَتِهِ أَوْ مُكَاتَبٍ أَوْ [١٢٥/ب] عَبْدٍ ....

يعني: أنه اختلف في المكاتب بالعرض؛ أي: فيجعل الدين فيه على المشهور. وعلى الجعل، فقال ابن القاسم: يجعل الدين في قيمة كتابته إن كانت بعرض قومت بالعين، وإن كانت بالعين قومت بعرض ثم قوم بالعين. وقال أشهب: في قيمته مكاتباً. وقال أصبغ: في قيمته عبداً.

وفرق المصنف بين القائلين وأقوالهم؛ لأنه أقرب إلى الاختصار من جميع ذلك، ورد الأول من الأقوال إلى الأول من القائلين، ثم كذلك إلى آخرها، وأظهرها قول ابن القاسم؛ لأنه إنما يملك الكتابة والرقبة ليس بقادر على التصرف فيها، وكذلك كونه مكاتباً.

وَفِي الْمُدَبَّرِ قَبْلَ الدَّيْنِ قَوْلانِ

هذا الكلام يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يجعل الدين فيه أولاً كالعرض ويكون كقوله: (والمكاتب كالعرض) - وأعاده ليرتب عليه ما بعده - وعلى هذا مشاه ابن عبد السلام.

والثاني: أن يريد بأن القائلين بأن العرض يجعل فيه الدين. اختلفوا في المدبر على قولين: فمنهم من قال: هو كالعرض، ومنهم من قال: لا، ويكون على هذا الوجه خلافاً مركباً. وعلى هذا حمله شيخنا - رحمه الله - ويؤيده التفرقة بينه وبين المكاتب في قوله: (والمكاتب كالعرض وفي المدبر قولان). وأيضاً فلأن القول بأن الدين لا يجعل إلا في العين منقول عن ابن عبد الحكم. وهذا القول - أعني: أن المدبر لا يجعل فيه؛ أي: لا في رقبته ولا في خدمته - منقول عن سحنون. كذا نقله صاحب النوادر، واللخمي، وابن شاس وغيرهم. فاختلاف القائل دليل على ما قلناه. ويؤيد هذا قول ابن بشير في توجيه هذا القول، وهذا نظراً إلى أن بيعه لا يمكن من غير التفات إلى إمكان رجوعه إلى الرق. واحترز بقوله: (**قَبْلَ الدَّيْنِ**) من المدبر بعد الدين، فإنه لا يختلف في أنه يجعل الدين في رقبته؛ إذ التدبير باطل لسبق الدين عليه.

وَعَلَى جَعْلِهِ، فَفِي كَوْنِهِ فِي قِيمَةِ رَقَبَتِهِ أَوْ فِي خِدْمَتِهِ قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبَ

فابن القاسم يقول: يجعل في قيمة رقبته. وأشهب يقول: يجعل في قيمة خدمته. قال ابن الجلاب: وبه أقول. وهو الجاري على قول ابن القاسم في المكاتب؛ لأنه إنما يملك

الخدمة، فكأنه راعى في المشهور قول من قال: يجوز بيعه. وعورض قول ابن القاسم هنا بقوله فيمن حنث باليمين بصدقة ثلث ماله، لا شيء عليه في المدبر وهلاً احتاط في ذلك كما احتاط في الزكاة.

وفِي الْمُعْتَقِ إِلَى أَجَلٍ قَوْلانِ، وَعَلَى جَعْلِهِ فَفِي قِيمَةِ خِدْمَته

القول بالجعل أظهر، والاحتمال في القولين هنا كما في المدبر.

وَالْمُخْدَمُ: الْمَنْصُوصُ جَعْلُ دَيْنِ مَالِكِهِ فِي مَرْجِعِ رَقَبَتِهِ، وَدَيْنُ مَخْدَمِهِ فِي خِدْمَتِهِ

إذا كان لشخص عبد فأخدمه لآخر - أي: أعطى خدمته له - فإن معطي الرقبة يجعل دينه في مرجع رقبته، هذا هو المنصوص.

ابن بشير: وقد يختلف في ذلك؛ لترقب موته قبل الرجوع؛ يعني: لأن الخدمة لا شيء له فيها، والرقبة لا يقدر على التصرف فيها؛ لأن رجوعها إليه محتمل لاحتمال موت العبد قبل ذلك، فيكون ملكه لها أضعف من رقبة المدبر، وقد تقدم فيه خلاف. وقوله: (**وَدَيْنُ مَخْدَمِهِ فِي خِدْمَتِهِ**) يعني: ويجعل الذي أخذ الخدمة دينه في قيمة الخدمة.

ابن عبد السلام: وظاهر كلامه يقتضي أن في آخذ الخدمة خلافاً كما في معطيها. انتهي. وهو مبني على أن قوله: (ودين). معطوف على المضاف إليه في قوله: (جعل دين). ويمكن أن يكون مستأنفاً وهو الظاهر؛ ليكون موافقاً لابن شاس، فإنه قال: ويجعل المخدم دينه في مرجع رقبة العبد على المنصوص، ويجعل المخدم دينه في الخدمة، ومقتضى كلامه أن التخريج إنما هو في معطي الرقبة. وأيضاً فلا يظهر التخريج في جانب المخدم، إذ هو مالك للخدمة. وقد يقال: بل المنصوص عائد عليهما، ويعتمد في ذلك على ما قاله اللخمي.

قال: وقال محمد: لو أخدم رجل رجلاً عبده سنين، أو أُخدم هو عبداً لغيره سنين أو حياته، لحسب في دينه ما يساوي تلك الخدمة، أو مرجع ذلك العبد.

قال اللخمي: قوله: (يجعل في الخدمة) إذا كانت حياته ليس بحسن؛ لأن ذلك مما لا يجوز بيعه بنقد ولا بغيره، وأظنه قاس ذلك على المدبر، وليس مثله؛ لأن الجواز في المدبر مراعاة للخلاف في جواز بيعه في الحياة، ولا خلاف أنه لا يجوز للمخدَم أن يبيع تلك الخدمة حياته.

وكذلك المرجع لا يجوز أن يجعل فيه الدين؛ لأن بيعه لا يجوز، وأما إن كانت الخدمة سنين معلومة، فيحسن أن يجعل الدين في قيمتها؛ لأنه يجوز بيعها، ويختلف فيه بعد ذلك؛ لأن حقه متعلق بحياة العبد. انتهى.

وَفِي الآبِقِ الْمَرْجُوِّ قَوْلانِ، وَعَلَى جَعْلِهِ فَعَلَى غَرَرِهِ

أي: إن كان غير مرجو لم يجعل دينه فيه اتفاقاً. وأما المرجو، ففي المدونة: لا يجعل فيه، وعلله بعدم جواز بيعه؛ لأنه لا يعلم موضعه، أو يعلم ولكن [١٢٦/ أ] لا يقدر عليه، أو يقدر عليه بمشقة، وهو في هذه الوجوه كالعدم. وقال أشهب: يجعل في قيمة رقبته على غررها. وعارض التونسي قوله في المدونة في هذه المسألة بقوله في المدبر، فإنه قال: يجعل الدين فيه مع أنه لا يجوز بيعه. ولعل الفرق بينهما مراعاة الخلاف في بيع المدبر. وأقام بعض الشيوخ من تعليله في الآبق أنه لا يجعل الدين في الطعام الذي له من سلم لعدم جواز بيعه، وكذلك هنا ما لا يجوز بيعه كجلود الضحايا. وقال التونسي: ينبغي أن يجعل الدين في رأس مال السلم؛ لأنه قادر على توليته ولا يقدر على بيعه.

وَالدَّيْنُ لَهُ كَالْعَرَضِ، وَفِي كَيْفِيَّةِ جَعْلِهِ ثَلاثَةٌ، أَصَحُّهَا إِنْ كَانَ حَالاً مَرْجُوّاً فَبِالْعَدَدِ، وَإِلا فَبِالْقِيمَةِ ....

يعني: أنه اختلف هل يجعل الدين الذي عليه في الدين الذي له أم لا كالعرض. وإذا فرعنا على المشهور من أنه يجعل، فحكى المصنف تابعاً لابن بشير ثلاثة أقوال: أحدها: أنه

يراعى قيمة دينه. **والثاني**: عدده. **والثالث**: إن كان حالاً وكان على مليء روعي عدده. وإن كان مؤجلاً أو على غير مليء روعيت قيمته. ابن بشير: وهذا هو الأصل، ويمكن أن يكون تفسيراً للقولين.

خليل: ولا أظن أحداً يوافقهما، إذ مقتضى كلامهما أن في المسألة قولاً باعتبار العدد مطلقاً، وينظر. ويعز وجوده في المذهب، ولم أره بعد البحث عليه، والذي رأيته إن كان الدين على معدم فهو كالعدم على المشهور. ولابن القاسم في العتبية: أنه يحسب قيمته.

وإن كان على مليء، فقال ابن القاسم، وأشهب في المجموعة على ما نقله صاحب النوادر، والباجي: يجعل الدين الذي عليه في الدين الذي له ويزكي ما بيده في الدين الذي يرتجى قضاؤه يحسب عدده. وقال سحنون: بل يجعل قيمة الدين الذي له في عدد الدين الذي عليه. **أبو محمد**: وما قال ابن القاسم في العتبية: أنه إذا كان الدين على غير مليء يحسب قيمته، يدل على أنه لو كان على مليء حسب عدده. قال: يريد إذا كان حالاً، وإن كان إلى أجل فينبغي أن تحسب قيمته؛ لأنه لو فلس بيع بقيمته. انتهى.

وقال اللخمي والتلمساني: وإذا كان دينه على موسر، فلا يخلو إما أن يكون دينه والدين الذي عليه حالين أو مؤجلين، أو أحدهما حالاً والآخر مؤجلاً، وفي كل هذه الوجوه لا يختلف الجواب في الدين الذي عليه أنه يحسب عدده. وإنما يفترق الجواب في الدين الذي له؛ فإن كانا حالين جعل العدد في العدد، وإن كان دينه مؤجلاً جعل ما عليه في قيمته. وإن كان الدينان مؤجلين، فإما أن يحل دينه قبل الذي عليه، أو يحل الذي عليه قبل، فإن حل الدين الذي له قبل الذي عليه جعل العدد في العدد، وإن حل الدين الذي عليه قبل دينه جعل عدد ما عليه في قيمة دينه. والله أعلم.

وَالْقِرَاضُ غَيْرُ الْمُدَارِ مُوَافِقاً لِحَالِ رَبِّهِ لا يُزَكَّى قَبْلَ الانْفِصَالِ وَلَوْ طَالَ وَلَوْ نَضَّ، وَأَلْزَمَ اللَّخْمِيُّ كَوْنَهُ إِنْ نَضَّ كَالْمُدَارِ، وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ كَالدَّيْنِ ....

يعني: أن مال القراض إذا كان العامل محتكراً فيه وكان رب المال محتكراً في بقيته - وهو مراده بالموافق لحال ربه - فلا يزكى ولو طال مقامه بيد العامل أحوالاً كثيرة، ولو نض المال كله.

قوله: (**وَأَلْزَمَ**...) إلى آخره. يعني: ألزم اللخمي من قال في المدار الموافق لرب المال بالتقويم كل عام، أن يقول في المحتكر إذا نض ماله أن يزكي قبل المفاصلة، بجامع أن العين في حق المحتكر كالعرض في حق المدير، ألا ترى أن المحتكر يزكي العين عند الحول كما يقوم المدير عروضه، بل تعلقها بالعين هو الأصل، وتعلقها بالعرض على خلاف الأصل؛ ولأن رب المال لو شاء المفاصلة لمكن من ذلك.

وأجاب ابن بشير: بأن المال بيد العامل شبيه بالدين على الغريم؛ لتعلق حق العامل به، وفي الجواب نظر. فإنه لو كان صحيحاً للزم مثله في المدير؛ لتعلق حق الغير، ولأنه لا يصح قياسه على الدين؛ لأن الدين ضمانه من المديان، والقراض ضمانه من رب المال، والقراض محبوس للتنمية بخلاف الدين.

وَفِي وُجُوبِهِ بَعْدَهُ لِسَنَةٍ أَوْ لِمَا مَضَى قَوْلانِ

الضمير في (**وُجُوبِهِ**) عائد على الإخراج المفهوم من السياق. ولو قال: وجوبها ليعود إلى الزكاة لكان أحسن. والضمير في (**بَعْدَهُ**) عائد على الانفصال، والقولان لمالك.

ابن راشد: والصحيح وجوبها لماضي السنين.

ابن عبد السلام: وهو الأقرب؛ لأن العامل نائب عن رب المال في التجر، لكن ظاهر المذهب - الذي اقتصر عليه صاحب المقدمات وغيره - قصر الزكاة على عام واحد.

وَعَلَى مَا مَضَى يُرَاعَى مَا فِي يَدِهِ لِسَنَةٍ وَيَسْقُطُ الزَّائِدُ قَبْلَهُ، وَيُعْتَبَرُ النَّاقِصُ كَذَلِكَ ....

يعني: إذا فرعنا على القول بأنه يزكي لماضي السنين، فيزكي ما حصل في السنة الأخيرة. وهذا معنى قوله: (**يُرَاعَى مَا فِي يَدِهِ لِسَنَةٍ وَيَسْقُطُ الزَّائِدُ قَبْلَهُ**) أي: ولا تعتبر الزيادة التي حصلت قبل الانفصال، كما لو كان في العام الأول [١٢٦/ب] أربعمائة، وفي الثاني ثلاثمائة، وفي الثالث مائتين وخمسين، فإنه يزكي لعام الانفصال مائتين وخمسين، ثم يزكي ذلك للسنتين الأولين إلا ما نقصه جزء الزكاة، وإلغاء الزائد لكونه لم يصل إلى رب المال ولم ينتفع به.

وقوله: (**وَيُعْتَبَرُ النَّاقِصُ كَذَلِكَ**) أي: كما تلغى الزيادة التي قبل الانفصال كذلك يعتبر النقص قبله. أي: قبل الانفصال. مثاله: لو كان في العام الأول مائتان، وفي الثاني ثلاثمائة، وفي الثالث أربعمائة، فإنه يزكي لكل عام ما حصل فيه. وضابط هذا أن يقول: إما أن يتساوى الحاصل في سنة الانفصال مع ما قبله أو لا، فإن استوى زكى الجميع كسنة الانفصال، إلا ما نقصه الزكاة. وأما إن لم يستو، فإما أن يكون الحاصل قبل سنة الانفصال في جميع السنين أكثر منه في سنة الانفصال أو أقل، أو كان الحاصل في بعضها أقل، وفي بعضها أكثر. فإن كان الحاصل قبلها أكثر زكى لجميع السنين كسنة الانفصال، وإن كان في غير سنة الانفصال أقل زكى لكل سنة ما حصل فيها. وقد تقدم تمثيلها.

وإن كان الحاصل في غير سنة الانفصال أقل أو أكثر، زكى الناقصة وما قبلها على حكمها، وزكى الزائدة على حكمها. مثاله: أن يكون في العام الأول خمسمائة، وفي الثاني مائتين، وفي الثالث أربعمائة، فإنه يزكي لعام الانفصال أربعمائة ثم مائتين للعامين الأولين.

وَفِي تَكْمِيلِ النِّصَابِ بِرِبْحِ الْعَامِلِ قَوْلانِ

التكميل لأشهب، وعدمه لابن القاسم بناء على أنه أجير أو شريك. ومثاله: لو أعطاه مائة وخمسين فصار مائتين.

وَالْمُدَارُ مُوَافِقاً لِحَالِ رَبِّهِ، وَفِي تَزْكِيَتِهِ كُلَّ حَوْلٍ أَوْ جَعْلِهِ كَغَيْرِ الْمُدَارِ قَوْلانِ

يعني: إذا كان العامل يدير في المال وكان رب المال يدير في بقية ماله، ففي تزكية كل حول قولان. أي: هل يقوم عروضه على حكم الإدارة ولا ينتظر المفاصلة - كما لو لم يكن قراضاً، وهو ظاهر المذهب - أو ينتظر المفاصلة؟ وعليه فحكى ابن بشير، وابن شاس في قصر الزكاة على سنة واحدة وإيجابها لما تقدم من السنين قولين، سببهما تشبيهه بالدين، أو التفرقة بأن الدين لا نماء فيه وهذا ينمو لربه، وهذا أولى من قول ابن عبد السلام: أنه أراد بقوله: (**أَوْ جَعْلِهِ كَغَيْرِ الْمُدَارِ**) القول بوجوب الزكاة بعد المفاصلة لماضي الأعوام فقط.

تنبيه:

ما ذكرناه من الخلاف إنما هو إذا كان العامل حاضراً مع رب المال، وأما إن كان غائباً، فلا خلاف أنه لا يزكي حتى يرجع، مديراً كان أو غير مدير، قاله ابن رشد.

وَعَلَى تَزْكِيَتِهِ، فَفِي كَوْنِهِ مِنْهُ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ قَوْلانِ

أي: وإذا قلنا بأنه يزكي كل عام ولا ينتظر المفاصلة، فاختلف من أين يؤدي الزكاة، هل من مال القراض أو من عند رب المال؟ ونسب اللخمي الثاني لابن حبيب، قال: وهو ظاهر قول مالك. لكن اللخمي إنما نقل ذلك في العرض، وأجرى في العين خلافاً. ولهذا قال ابن عبد السلام: ظاهر كلامه أن الخلاف منصوص، واللخمي إنما ذكره تخريجاً على الخلاف المعلوم في ماشية القراض وعبيد القراض في زكاة الفطر، وتبعه على ذلك ابن بشير. انتهي.

وَالْمُخَالِفُ مِنْهُمَا يَجْرِي عَلَى الْمَالَيْنِ أَحَدُهُمَا مُدَارٌ

يعني: فإن اختلف حال العامل ورب المال، فكان أحدهما مديراً والآخر محتكراً، فإن الحكم يجري على الخلاف فيما إذا كان لواحد مالان، أحدهما مدار والآخر محتكر. وهي التي تقدمت. إن تساويا فعلى حكمهما، وإلا فثالثها: يتبع الأقل الأكثر إن كان أحوط. وأصل هذا الإجزاء لابن محرز، وسلمه ابن بشير على القول بأن العامل تابع لرب المال كالأجير، وكأنه أشار إلى أنه إذا قلنا أنه كالشريك لا يحسن.

ابن عبد السلام: وليس كذلك، فإن رب المال لم يقل أحد أنه تابع للعامل، وإذا كان كذلك لم يكن بد من اعتبار ماله بيد العامل؛ إما لأنه كله ملكه، وإما لأنه له فيه شريك. وانظر إذا كان للعامل مال وهو فيه مخالف لما هو فيه عامل. والظاهر أنه لا يعتبر ما هو فيه عامل إلا على القول بأنه شريك. انتهى.

وَأَمَّا رِبْحُ الْعَامِلِ، فَإِنْ كَانَا مِنْ أَهْلِهَا وَهُوَ نِصَابٌ، فَالْمَشْهُورُ عَلَى الْعَامِلِ

أخذ - رحمه الله - يتكلم على زكاة ربح العامل، وجعل الأقسام ثلاثة: **الأول**: أن يكون العامل ورب المال من أهل الزكاة. **أي**: مسلمين، حرين، لا دين عليهما. فإن ناب العامل نصاباً، فالمشهور على العامل زكاته. والشاذ لمحمد: أن زكاة الجميع على رب المال، بناء على أنه شريك أو أجير، والتمثيل سهل. والخلاف هكذا منقول. ودعوى ابن عبد السلام أن الخلاف لفظي ليس بظاهر. وقد نقل غير واحد من الشيوخ القولين في أنه شريك أو أجير.

ابن يونس: ولا تجب الزكاة على العامل عند ابن القاسم إلا باجتماع خمسة شروط: أن يكونا حرين، مسلمين، لا دين عليهما، وأن يكون في المال وحصة ربه من الربح ما فيه الزكاة، سواء ناب العامل نصاب أو دونه. ولابن القاسم في الموازية: أن [١٢٧/ أ] العامل لا يزكي حتى يكون عنده من الربح عشرون ديناراً. أبو إسحاق: وهذا ليس بالمشهور. والخامس: أن يعمل بالمال حولاً. انتهى بمعناه.

وَعَلَى الْمَشْهُورِ: لَوْ تَفَاصَلا قَبْلَ حَوْلٍ مِنَ الْعَمَلِ، فَلا زَكَاةَ فِي رِبْحِ الْعَامِلِ كَفَائِدَةٍ

إذا تفاصلا قبل مرور الحول، فقال ابن القاسم: يستقبل بالربح حولاً، وجعله المصنف مفرعاً على المشهور، وفيه نظر. بل قياس المشهور أن يبني العامل على ما مضى من الحول، قاله ابن رشد وابن عبد السلام.

وبقول ابن القاسم احتج اللخمي للقول بأن الزكاة في الفرع الذي قبل هذا على رب المال، وهو يقوي كلاً منهما.

ونص كلام ابن القاسم في المدونة: وإذا عمل المقارض بالمال أقل من حول، ثم اقتسما فزكى رب المال لتمام حوله، فلا يزكي العامل ربحه حتى يحول عليه الحول من يوم اقتسما، وفيما نابه فيه الزكاة. ونص أشهب في هذه المسألة على أنه يزكي لحول من يوم العمل.

وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْهُ، فَالْمَشْهُورُ الْوُجُوبُ

أي: وإن كان نصيب العامل أقل من النصاب والمسألة بحالها، فالمشهور الوجوب أيضاً على العامل بقدر حصته. والمشهور مذهب المدونة، ففيها: وإن عملا بالمال سنة ثم اقتسما فناب رب المال بربحه ما فيه الزكاة، فالزكاة عليهما، كان في حظ العامل ما فيه الزكاة أم لا، والمشهور مبني على أنه أجير.

ورأى في الشاذ - وهو في الموازية - أنه شريك. وهذا الفصل مضطرب؛ إذ يتحرون تارة ما يأتي على أنه شريك، وتارة ما يأتي على أنه أجير، والظاهر أنه أجير؛ لعدم تحقق الشركة. ولهذا قيل في حد القراض: إجارة على التجر في مال بجزء من ربحه، وهو قول الأكثر.

ابن عبد السلام: وهو الأشبه، وهو الذي تشهد له المساقاة.

وَإِنْ كَانَ رَبُّ الْمَالِ فَقَطْ، فَلا زَكَاةَ عَلَى الْمَشْهُورِ

يعني: وإن كان رب المال من أهل الزكاة دون العامل، لم يزكِّ رب المال عن نصيب العامل وتسقط زكاته على المشهور، بناء على أنه كالشريك. والشاذ: أن رب المال يزكي نصيب العامل، بناء على أنه كالأجير.

وَإِنْ كَانَ الْعَامِلُ فَقَطْ، فَلا زَكَاةَ عَلَى الْمَنْصُوصِ

أي: وإن كان العامل من أهل الزكاة دون رب المال، فلا زكاة في نصيب العامل، بناء على أنه كالأجير. ونقل ابن محرز في ذلك الاتفاق. وخرج ابن بشير وجوب الزكاة على أنه شريك.

وَمَاشِيَةُ الْقِرَاضِ تُزَكَّى مُعَجَّلاً اتِّفَاقاً، ثُمَّ فِيهِ بَعْدَ الْمُفَاصَلَةِ ثَلاثَةٌ، مَشْهُورُهَا عَلَى رَبِّهِ وتُلْغَى كَالْخَسَارَةِ، وَعَلَى الْعَامِلِ رِبْحُهُ ..

أي: أن الماشية ليست كالعين، بل تزكى قبل المفاصلة باتفاق؛ لأن الزكاة متعلقة بعينها، وكذلك النخل إذا أثمرت. ثم اختلف في الوجوب بعد المفاصلة على ثلاثة أقوال:

مذهب المدونة: أنه على رب المال بناء على أن العامل كالأجير.

والقول الثاني لابن عبد الحكم وأشهب: أنها تلغى كالخسارة.

والقول الثالث: على العامل ربحه؛ أي قدر ربحه. وفي بعض النسخ: وعلى العامل بقدر ربحه. ويتضح الفرق بينهما بالمثال: لو كان رأس المال أربعين ديناراً فاشترى بها أربعين شاة وأخذ الساعي منها شاة تساوي ديناراً، ثم باع الباقي بستين ديناراً، فعلى المشهور تكون الشاة كلها على رب المال، ويكون رأس المال تسعة وثلاثين ويقتسمان إحدى وعشرين على ما اتفقا عليه، وعلى إلغائها كالخسارة يقدر كما لو ماتت ويكون

رأس المال أربعين؛ لأن المال يجبر بالربح ويقسمان عشرين ولا شيء على العامل. وعلى الثالث يكون رأس المال تسعة وثلاثين، ويقتسمان الباقي ثم يأخذ رب المال من العامل ما ينوبه ويقسم الدينار على ستين جزءاً، يكون على العامل عشرة ونصف. وهذا القول ليس بمنصوص، بل خرجه اللخمي ولفظه - بعد أن ذكر القولين الأولين - : ويجري فيها قول أنها متى بيعت بربح فضت الزكاة، وكان على العامل منها بقدر ربحه - أي: مما تقدم في مال القراض العين - لأنه إذا ثبت أن الزكاة هناك عليهما فكذلك هنا.

فرع:

وأما عبيد القراض، فيخرج زكاة فطرهم. ابن حبيب: وهي كالنفقة ملغاة، ورأس المال العدد الأول. قال: وأما الغنم فمجتمع عليه في الرواية عن مالك من المدنيين والمصريين أن زكاتها على رب المال من هذه الغنم لا من غيرها، فتطرح فيه الشاة المأخوذة من أصل المال ويكون ما بقي رأس المال. قال: وهي تفارق زكاة الفطر؛ لأن هذه تزكى من رقابها والفطرة مأخوذة من غير العبيد.

ابن يونس: واختلف أصحابنا في قول ابن حبيب هذا، فقال أكثرهم: هو وفاق للمدونة. وظهر لي أنه خلاف، والدليل على ذلك أن الإمام أبا محمد سوى بين ماشية القراض وعبيده في المختصر والنوادر. انتهى.

فرع:

إعطاء المال للتجر ثلاثة أقسام: قسم يعطيه قراضاً، وهو الذي ذكره المصنف. وقسم يعطيه لمن يتجر فيه بأجر، فهذا كالوكيل، فيكون حكمه حكم شرائه بنفسه. وقسم يدفعه على أن يكون الربح كله للعامل ولا ضمان عليه فيه، فهو عند ابن القاسم كالدين يزكيه لعام واحد. وقال ابن شعبان: يزكيه لماضي [١٢٧/ ب] الأعوام ولا شيء على العامل.

وَلا زَكَاةَ فِي الْعَيْنِ الْمَغْصُوبِ، وَفِي زَكَاتِهِ لِعَامٍ كَالدَّيْنِ قَوْلانِ

أي: لا زكاة على رب العين المغصوبة قبل رجوعها إليه اتفاقاً؛ للعجز عن التنمية، ثم إذا قبضه ففي المقدمات: يزكيه لعام واحد على المشهور كالدين. وقيل: لا زكاة عليه وهو كالفائدة. والأول أصح.

وفي الموطأ: **أن عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - أمر بزكاته لماضي السنين، ثم رجع فأمر بزكاته لعام واحد.** وفرق في الشاذ بينه وبين الدين؛ لأن الدين إما مع النماء كما في سلع التجارة، وإما لأنه ترك النماء فيه اختياراً. وحكى ابن بشير الاتفاق على أنها لا تزكى لماضي الأعوام، وفيه نظر. فإن صاحب المقدمات حكى قولاً بوجوب الزكاة لماضي الأعوام.

بِخِلافِ النَّعَمِ الْمَغْصُوبَةِ تَرْجِعُ بِأَعْيَانِهَا عَلَى الْمَعْرُوفِ، وَفِي تَزْكِيَتِهَا لِمَا تَقَدَّمَ أَوْ لِعَامٍ قَوْلانِ ....

قوله: (**بِخِلافِ**) أي: أن المعروف أنها تزكى ولا يستقبل بها حولاً. والفرق بين الماشية والعين أن الماشية تنمو بنفسها. واحترز بأعيانها مما لو رد بدلها، وسيأتي. ومقابل المعروف مخرج على قول السيوري: أن الولد غلة. ومن القول بأن الغاصب لا يرد الغلة لمساواتها إذ ذاك للعين في عدم النماء. والمشهور أن الولد ليس بغلة، والمشهور أن الغاصب يرد الغلات، فهو مركب من شاذ على شاذ، على أنه لو كان على قولين مشهورين لم يتم؛ لجواز تعدد القائل، والأولى أن يقول على المنصوص.

وقوله: (**وَفِي تَزْكِيَتِهَا...**) إلخ. القولان لابن القاسم. وقال أشهب بأحدهما وهو الزكاة لعام. ابن عبد السلام: والصحيح زكاتها لماضي الأعوام؛ لأن زكاتها مردودة معها. والمشهور أيضاً أن غلتها مردودة، فصارت كأنها لم تخرج من يد المالك.

وَثَمَرُ الشَّجَرِ الْمَغْصُوبِ يُزَكِّيهِ مَنْ حُكِمَ لَهُ بِهِ

لا شك أن الثمرة غلة، والمشهور أن الغاصب يردها؛ وعليه فالزكاة على رب الشجر. وأبهم المصنف بقوله: (**مَنْ حُكِمَ لَهُ بِهِ**) لاحتمال أن يرفع الأمر لحاكم يرى أن الغلات للغاصب، ثم لا إشكال في وجوب الزكاة على رب الشجر؛ أي: إن حكم له بالغلة؛ لكونها نشأت عن ملكه، وإن حكم بها للغاصب، ففي وجوب الزكاة عليه نظر؛ لأنه لا تحل له الغلات حتى يرد الأصول، وإذا كان كذلك فلم يتحقق ملكه لها إلا بعد رد الأصول، فتكون فائدة فيستقبل به حولاً. غاية ما يقال: الحكم بها للغاصب كاشف لحصول الملك من أول الحول، وذلك لا يوجب الاتفاق على ذلك. ثم إذا حكم بها للمغصوب منه، فإن علم قدرها في كل سنة زكاها على حسب ما فيها، وإن جهل قدرها في كل سنة، فقيل: يقسم على عدد السنين بالسوية، فإن كان لكل سنة نصاب زكى الجميع، وإن كان لكل سنة دون النصاب فلا زكاة عليه، وإن كان لكل سنة نصاب إلا أن الغاصب أتلف بعض الغلاَّت فلم يبقَ ما يخص كل سنة إلا دون النصاب، وكان مجموع المردود على المغصوب منه أكثر من نصاب - كما لو أثمر الشجر في أربع سنين عشرين وسقاً ولم يوجد عند الغاصب إلا عشرة - فقال أبو حفص العطار فيما قيد عنه: إن القياس سقوط الزكاة، والاستحسان وجوب زكاة ما قبض، وذكره عن أبي بكر بن عبد الرحمن. وذكر عن ابن الكاتب: أنه يزكي مما قبض نصاباً، فإن فضل شيء نظر فيه، فإن كان أقل من النصاب فلا زكاة عليه حتى يكمل نصاباً، ثم هكذا.

وَلا زَكَاةَ فِي الْعَيْنِ الْمَوْرُوثِ يُقِيمُ أَعْوَاماً لا يَعْلَمُ بِهِ، وَلَمْ يُوقَفْ عَلَى الْمَنْصُوصِ

أي: إذا ورث شخص مالاً ولم يعلم به ولا وقفه له الحاكم، وهو مراده بقوله: (**وَلَمْ يُوقَفْ**) فالمنصوص سقوط الزكاة. ويتخرج فيها قول آخر بوجوبها. ولعله من مسألة المغصوب والمدفون، بل هو المنصوص، كما سيأتي من كلام صاحب البيان.

فَإِنْ عَلِمَ بِهِ، فَقَوْلانِ

أي: علم به ولم يوقف، بناء على أن علمه به يصيره بمنزلة المقبوض أم لا. قال في الجواهر: وإذا قلنا بالوجوب، فهل يزكيه لما تقدم، أو لعام؟ قولان. وذكر في البيان في هذه المسألة أربعة أقوال:

الأول: أن على الورثة زكاة ما ورثوه من الناض من حين ورثوه، وإن لم يقبضوه ولا علموا به، صغاراً كانوا أو كباراً.

الثاني لابن القاسم: لا زكاة عليهم فيه حتى يقبضوه ويستقبلوا به حولاً من يوم قبضوه وإن علموا به، صغاراً كانوا أو كباراً.

الثالث لمطرف: إن لم يعلموا استقبلوا به حولاً بعد القبض، وإن علموا ولم يقدروا على التخلص ألبتة زكوه لعام واحد، وإن قدروا على التخلص إليه زكوه لماضي الأعوام.

الرابع: أنهم إن لم يعلموا به زكوه لسنة واحدة، وإن علموا زكوه لماضي الأعوام، وهو مروي عن مالك.

فَإِنْ وُقِفَ، فَثَالِثُهَا: كَالدَّيْنِ. وَالْمَشْهُورُ: لا زَكَاةَ إِلا بَعْدَ حَوْلٍ بَعْدَ قِسْمَتِهِ وَقَبْضِهِ إِنْ كَانَ بَعِيداً

قال في التهذيب: وإذا باع القاضي داراً لقوم ورثوها وأوقف ثمنها حتى يقسم بينهم، ثم قبضوه بعد سنين، فليستقبل به حولاً بعد قبضه، [١٢٨/ أ] وإن بعث في طلبه رسولاً بأجر أو بغير أجر، فليحسب له حولاً من يوم قبضه رسوله وإن لم يصل إليه بعد. انتهى.

والقول بالزكاة لماضي السنين حكاه ابن يونس عن مطرف، وابن الماجشون، وأصبغ وإن لم يعلم وصوبه؛ لأن يد المودع كيده، وسواء علم أو لم يعلم. والقول بعدم الزكاة هو مذهب المدونة كما ذكرنا. والثالث للمغيرة: يزكيه لعام كالدين، كذا نقل ابن يونس.

وانظر هذا النقل مع ما نقله ابن رشد عنه، فإنه قال: إذا قال بالزكاة لما مضى من الأعوام وإن لم يعلم به، فكيف إذا وقف، ولعل له قولين.

قوله: (**وَالْمَشْهُورُ: لا زَكَاةَ إِلا بَعْدَ حَوْلٍ بَعْدَ قِسْمَتِهِ وَقَبْضِهِ**) يستفاد منه شيئان: **أحدهما**: تعيين المشهور في المسألة المتقدمة. **وثانيهما**: إفادة فرع آخر، وهو أنه لو كان له شريك، فهل يُنزَّل وقفه لهما كوقفه لأحدهما؟ المشهور: لا. فقوله: (المشهور لا زكاة إلا بعد حول بعد قسمته) إشارة لمسألة الشريك، وقوله: (وقبضه) إشارة إلى تعميم الحكم في الاستقبال هنا وفي وجوب المسألة المتقدمة.

وقوله: (**إِنْ كَانَ بَعِيداً**) هو كقوله في المدونة، وكذلك من ورث مالاً بمكان بعيد. والله أعلم. وعلى هذا فقوله: (**وَالْمَشْهُورُ**) ليس خاصاً بمسألة الوقف، نعم هو أحد الأقوال الثلاثة المذكورة فيها.

وَتُزَكَّى الْمَاشِيَةُ وَالْحَرْثُ مُطْلَقاً

يعني: أن الماشية الموروثة، والحرث الموروث قبل بدو صلاحه يزكيان من غير قيود الإيقاف والعلم؛ لأن النماء حاصل فيهما من غير كبير محاولة ففارق العين.

وَفِي الضَّائِعِ يُلْتَقَطُ ثُمَّ يَعُودُ، ثَالِثُهَا: كَالدَّيْنِ

يعني: أنه اختلف في العين الملتقطة ترجع إلى ربها بعد أعوام. فقيل: يزكى لكل عام؛ لأن الملتقط حافظ لها لربها كالوكيل، وهو لمالك في العتبية، والمغيرة، وسحنون. وقيل: لا زكاة عليه ويستقبل به حولاً؛ للعجز عن تنميته، وهو لابن حبيب. وقيل: يزكيه لعام واحد كالدين، وهو أيضاً لمالك. ورواه ابن القاسم، وابن وهب، وعلي بن زياد، وابن نافع.

قال في العتبية: وإن كان الملتقط تسلفها لنفسه حتى تصير في ضمانه، فحكمها حكم الدين يزكيه زكاة واحدة لما مضى من السنين. قال: قلت لأشهب: هل يقبل قول الملتقط

أو المستودع أنه تسلفها؟ قال: نعم يسأل عن ذلك، فما قال قُبِلَ قولُه وكان في أمانته. وأما ما يلتقطه فلا زكاة عليه إن لم ينو إمساكه لنفسه، وإن نوى ذلك ولم يتصرف، ففي ضمانه له قولان: القول بعدم ضمانه لابن القاسم في المجموعة، فإن تصرف فيه ضمنه بلا خلاف.

قال في البيان: فإذا دخلت في ضمانه بحبسه إياها لنفسه أو بتحريكها على الاختلاف المذكور، سقطت عن ربها الزكاة فيها اتفاقاً.

وَفِي الْمَدْفُونِ، ثَالِثُهَا: إِنْ دَفَنَهُ فِي صَحْرَاءَ زَكَّاهُ، وَإِلا فَكَالدَّيْنِ. وَرَابِعُهَا: عَكْسُهُ

القول بزكاته لماضي السنين لمالك في الموازية. والقول بوجوبها لعام لمالك في المجموعة.

ابن رشد: وهو أصح الأقوال. والقول الثالث: إن دفنه في صحراء زكاه للماضي؛ لتعريضه إياه للضياع، وإن دفنه في بيته زكاه لعام، لابن حبيب. والرابع عكس الثالث.

ابن المواز: إن دفنه في بيته فطلبه فلم يجده، ثم وجده حيث دفنه، فعليه زكاته لماضي السنين. وإن دفنه في صحراء ثم غاب عنه موضعه، فليس عليه فيه إلا زكاة واحدة.

ابن رشد: وله وجه؛ لأنه إذا دفنه في البيت فهو قادر عليه باجتهاده في الكشف عنه. وأجرى بعض المتأخرين قولاً بالاستقبال، قياساً على ما رواه ابن نافع عن مالك في الوديعة: أنه يستقبل بها حولاً بعد قبضها. وقال في البيان: وهو إغراق، إلا أن يكون معنى ذلك أن المودع غائب عنه فيكون لذلك وجه.

وَالْمُخْرَجُ مِنَ النَّقْدَيْنِ رُبُعُ الْعُشْرِ، وَمَا زَادَ فَبِحِسَابِهِ مَا أَمْكَنَ

لا خلاف أن الواجب في النقدين ربع العشر. ومذهبنا ومذهب الجمهور، كالشافعي، وأحمد، وغيرهما: وجوب الزكاة فيما زاد على النصاب وإن قل، ولا يشترط بلوغه في الفضة أربعين درهماً وفي الذهب أربعة دنانير، خلافاً لأبي حنيفة. ووقع لبعضهم اختلاف عبارات، فقال بعضهم كالمصنف، وقال ابن أبي زيد في الرسالة: وما زاد

فبحساب ذلك وإن قل. ورأى بعض أشياخ ابن عبد السلام: أن ذلك اختلاف حقيقة، وأن الإمكان في الأول هو أن الزائد يمكن قسمته إلى جزء الزكاة. وفي الثاني: لا يشترط ذلك، بل إن لم تمكن قسمته اشترى به طعاماً أو غيره مما تمكن قسمته على أربعين جزءاً. والظاهر أنهما بمعنى واحد. والله أعلم.

وَفِي إِخْرَاجِ أَحَدِهِمَا عَنِ الآخَرِ، ثَالِثُهَا: يُخْرَجُ الْوَرِقُ عَنِ الذَّهَبِ، بِخِلافِ الْعَرَضِ وَالطَّعَامِ ....

يعني: أنه اختلف هل يخرج عن الورق ذهباً أو بالعكس على ثلاثة أقوال، وتصورها ظاهر. وظاهر كلامه [١٢٨/ ب] أن الخلاف في الجواز والمنع، وكذلك نقل ابن بشير، وبنى الأولين على أنه هل هو من باب إخراج القيمة فيمنع، أو لا فيجوز. ورأى في الثالث أن الورق أيسر على الفقير بخلاف العكس. ومذهب المدونة - وهو المشهور - : الجواز.

ابن راشد: والمنع مطلقاً لم أقف عليه في المذهب.

والذي حكاه الباجي وغيره: أن الجواز لمالك، والتفصيل لسحنون، وابن لبابة. قال سحنون: إخراج الورق عن الذهب أجوز من العكس.

وقال ابن محرز: لم يختلف علماؤنا في إخراج الدراهم عن الدنانير، ولم يروه من شراء الصدقة. واختلف في إخراج الذهب عن الورق، فأجازه مالك. وذكر عن ابن مزين، وابن كنانة أنهما كرها ذلك. انتهي.

وعلى هذا فالخلاف إنما هو في الكراهة، ألا ترى قول سحنون: إخراج الورق عن الذهب أجوز، فحكم بالاشتراك في الجواز.

وقوله: (**بِخِلافِ الْعَرَضِ وَالطَّعَامِ**) أي: فلا يجوز إخراج أحدهما عن الورق ولا عن الذهب؛ لأنه من باب إخراج القيمة، ولا يجوز إخراجهما ابتداء، كما سيأتي.

فرع:

فإن أخرج عرضاً أو طعاماً رجع على الفقير به ودفع له ما وجب عليه، فإن فات في يد الفقير لم يكن له عليه شيء؛ لأنه سلطه على ذلك، وذلك إذا أعلمه أنه من زكاته، وإن لم يعلمه لم يرجع مطلقاً؛ لأنه متطوع، قاله مالك.

وَعَلَى الإِخْرَاجِ مَشْهُورُهَا: يُعْتَبَرُ صَرْفُ الْوَقْتِ مَا لَمْ يَنْقُصْ عَنِ الصَّرْفِ الأَوَّلِ

أي: وإذا فرعنا على أنه يخرج أحدهما عن الآخر، فاختلف: هل يعتبر صرف الوقت أو الصرف الأول - وهو كل دينار بعشرة - أو صرف الوقت على ما لم ينقص عن الصرف الأول، وهو قول ابن حبيب. والمشهور: اعتبار صرف الوقت مطلقاً، لا كما قال المصنف.

وَإِذَا وَجَبَ جُزْءٌ عَنِ الْمَسْكُوكِ وَلا يُوجَدُ مَسْكُوكٌ وَأَخْرَجَ مَكْسُوراً، فَقِيمَةُ السِّكَّةِ عَلَى الأَصَحِّ. كَمَا لَوْ أَخْرَجَ وَرِقاً ....

أي: إذا وجب في الزكاة جزء دينار مسكوك، فإن وجد ذلك الجزء مسكوكاً تعين إخراجه، وإلا فلا يخلو أن يريد إخراج الورق أو الذهب، فإن أراد الورق أخرج قيمة ما وجب عليه مسكوكاً اتفاقاً، حكاه ابن راشد. واختلف إذا أراد إخراج الذهب، هل يلزمه إخراج قيمة السكة. قال ابن حبيب: لا يلزمه ذلك؛ لأن الزكاة إنما تعلقت بالعين لا بالسكة، وأوجبه ابن القاسم. قال المصنف: وهو الأصح؛ لأنه لما ثبت للفقراء حق في السكة إذا أخرج ورقاً وجب أن يثبت مثل ذلك في الذهب.

وأشار ابن عبد السلام هنا إلى أنه لا يحمل على المصنف أنه ذكر الخلاف في الورق لتشبيهه، قال: لأنه إنما يشبه بالخلاف حيث يذكره مجرداً عن الترجيح، مثل ما تقدم في الدم المسفوح، وأما إذا رجح بعض الأقوال كما حكم هنا بالأصحِّيَة، فإنما يريد بالتشبيه بيان الوجه الذي من أجله كان ما اختاره راجحاً. والله أعلم.

وَلا يُكْسَرُ الْكَامِلُ اتِّفَاقاً، وَفِي كَسْرِ الرُّبَاعِيِّ وَشِبْهِهِ قَوْلانِ

لأن في القطع فساد السكة على المسلمين، وقد قال بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ فِي ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴾ [النمل:٤٨] أنهم كانوا يقطعون السكة. واختار ابن رشد، وابن عبد السلام عدم كسر الرباعي وشبهه؛ لأن العلة كونه مسكوكاً لا كاملاً.

وَإِذَا وَجَبَ مَسْكُوكٌ فَأَخْرَجَ أَدْنَى أَوْ أَعْلَى بِالْقِيمَةِ، فَقَوْلانِ

يعني: إذا وجب مسكوك طيب، فأخرج عنه أردأ منه وهو أكثر وزناً بقيمة الطيب أو بالعكس. وحكى ابن بشير القولين عن المتأخرين. ونص ابن المواز في مسألة ما إذا أخرج أقل وزناً وأجود على عدم الإجزاء، ورأى أنه يخرج القدر الواجب، وإن نظر إلى الفضل دخله دوران الفضل من الجهتين، هكذا نقله عنه ابن عبد السلام.

ونقل ابن راشد عنه في الصورة الأخرى أنه قال: إذا أخرج أكثر وزناً وأردأ، فينبغي أن يجوز؛ لأنه يخرج من الرديء أكثر مما يخرج من الجيد، ولا ينبغي أن يقتصر في فرض المسألة على المسكوك كما فعله المصنف، قاله ابن عبد السلام.

وَأَمَّا الْمَصُوغُ، فَيُخْرِجُ عَنْهُ الْمَكْسُورَ بِالْوَزْنِ لا بِالْقِيمَةِ عَلَى الْمَشْهُورِ؛ إِذْ لَهُ كَسْرُهُ

يعني: إذا كان عنده مصوغ وزنه مائة دينار مثلاً وبصياغته يساوي مائة وعشرة، فالمشهور: أنه يخرج عن المائة لا عن المائة والعشرة. ونقله اللخمي، فقال: وإذا كان الحلي للتجارة وهو غير مدين، فقيل: يخرج قيمة ما وجب عليه من ذلك مصوغاً، وقيل: يخرج الذهب دون الصياغة، فيخرج زنة ذلك الجزء ومثله في الجودة على أنه غير مصوغ.

وقوله: (**إِذْ لَهُ كَسْرُهُ**) جواب عن سؤال مقدر توجيهه أن يقال: ما الفرق على المشهور بين هذه وبين ما إذا وجب جزء عن المسكوك، والجامع أن كلاً منهما زيادة في

المعنى؟ أجاب بأن المصوغ لصاحبه كسره وإعطاء الجزء الواجب بعد الكسر فلم يكن للفقير [١٢٩/ أ] حق في الصياغة، بخلاف السكة؛ إذ ليس له كسرها فلم يأخذ الفقير مثل ما فاته بل دونه.

فَإِنْ أَخْرَجَ وَرِقاً عَنْ مَصُوغٍ جَازَ، وَقُلْنَا: إِنَّهَا مُلْغَاةٌ، فَفِي اعْتِبَارِ قِيمَتِهَا قَوْلانِ لابْنِ الْكَاتِبِ وَأَبِي عِمْرَانَ، وَأَلَّفَ الْقَبِيلانِ فِيهِمَا بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْوَرِقَ كَالطَّعَامِ فِي جَزَاءِ الصَّيْدِ، أَوْ لا حَقَّ لِلْمَسَاكِينِ فِي الصِّيَاغَةِ ....

يعني: إذا فرعنا على المشهور من إلغاء الصياغة فيما إذا أخرج ذهباً مكسوراً عن مصوغ وأراد أن يخرج ورقاً، فهل لابد حينئذٍ من إخراج قيمة الصياغة، وإليه ذهب ابن الكاتب. أو إنما له أن يخرج قيمة الجزء الواجب عليه غير مصوغ، كما له أن يخرجه مكسوراً، وإليه ذهب أبو عمران. ومنشأهما ما ذكره المصنف بقوله: (**بِنَاءً...**) إلخ. أي: أن ابن الكاتب ومن قال بقوله قاسوا المسألة على حكم جزاء الصيد؛ إذ المكلف مخير فيه بين أن يخرج المثل من النعم أو الطعام، فإذا اختار المثل أخرجه، وإن اختار إخراج الطعام فإنه يقوم الأصل لا المثل، فكذلك هذا يخير بين أن يخرج قطعة ذهب أو القيمة دراهم، فإن أخرج قطعة ذهب أجزأه، وإن أخرج القيمة رجع إلى الأصل وأخرج قيمة المصوغ.

ورأى أبو عمران ومن قال بقوله: أنه لما ثبت أنه لا حق للفقراء في الصياغة بدليل إخراج ذلك الجزء غير المصوغ، وجب ألا تراعى قيمتها. قال ابن بشير: وهو أقيس. ورد القياس المذكور بالفرق، فإن الطعام والمثل من النعم بدلان عن الصيد فخير فيهما، فلا يقوم أحدهما بصاحبه، بل بالصيد الذي هما بدل عنه، بخلاف الفضة مع الذهب، فإن الذهب إذا خرج عن الذهب صار المخرج كأنه عين الواجب، إذ قد ثبت أنه لا حق للفقراء في الصياغة، فإذا أخرجت القيمة وجب أن يقوم غير المصوغ.

ورد بعضهم أيضاً القياس بوجه آخر: بأن هذا إلحاق باب له خصوصيات بباب له خصوصيات وهو غير جائز، وإلا لزم أن تجب قراءة الفاتحة بالوقوف بعرفة قياساً على الصلاة بجامع الفريضة.

وقوله: (**وَأَلْفُ الْقَبِيلانِ**) تنبيه على أن لكل من القائلين أتباعاً في هذه المسألة، فصار بأتباعه كالقبيل، وأن كل قبيل ألف تأليفاً في هذه المسألة.

وقوله: (**فِيهِمَا**) أي: في القولين، وفي بعض النسخ: (فيها) فيعود على المسألة. وما ذكره المنصف من ذكر خلاف ابن الكاتب وأبي عمران في المصوغ الجائز تبع فيه ابن بشير.

وإنما نقل ابن يونس كلامهما في المصوغ المحرم، فقال: واختلف ابن الكاتب وأبو عمران في زكاة آنية الفضة، ثم ذكر ما ذكرناه، ولم ينقل عنهما في المصوغ الجائز شيئاً، وإنما نقل فيه أن الشيخين - الشيخ أبا محمد، والشيخ أبا الحسن - سئلا عن الحلي الجائز إذا كان وزنه عشرين ديناراً، هل يخرج ربع عشره على أنه مصوغ، أو أنه إنما يلزمه ربع عشره تبراً، أو قيمة ربع عشره من الفضة على أنه مصوغ؟ فأجابا: بأنه يخرج ربع عشر قيمته على أنه مصوغ؛ لأن الفقراء شركاؤه بربع العشر فيأخذون قيمة ذلك، قَلَّتْ أو كثرت. **ابن يونس**: يريد فضة، وهو قول جيد. ولكن ظاهر الكتاب خلافه.

وقول ابن عبد السلام: إن ابن بشير ذكر هنا خلافاً عن المتأخرين أن الصياغة هل هي كالعرض، فيسلك بها مسلكه في الإدارة والاحتكار، أم لا؟ ولعل المصنف يريد بقوله: (**إِنَّهَا مُلْغَاةٌ**) هذا، لا ما قلناه من أنه بناه على المشهور في الفرع السابق، فإن كلام المصنف لا يمكن حمله على هذا؛ لأنه بعيد من كلامه. ثم لا ينبغي عزو هذا الكلام لابن بشير، فإن المصنف قد نقله أول الزكاة بقوله: (وفي الصياغة الجائزة قولان) وعلى الاعتبار المنصوص كالعرض.

الْمَعْدِنُ وَالرِّكَازُ. فَأَمَّا الْمَعْدِنُ: فَإِنْ كَانَ فِي أَرْضٍ غَيْرِ مَمْلُوكَةٍ فَحُكْمُهُ لِلإِمَامِ اتِّفَاقاً ....

(**الْمَعْدِنُ**) أصله الإقامة، يقال: عدن بالمكان؛ أي: أقام. ومنه جنات عدن؛ أي: جنات إقامة. و(**الرِّكَازُ**) مأخوذ من قولهم: ركزت الشيء؛ أي: دفنته. قال صاحب العين: الركاز يقال لما وضع في الأرض، ولما يخرج من المعدن من قطع الذهب أو الورق. ولا خفاء في الإتيان بالمعدن هنا؛ إذ المأخوذ منه زكاة. وأما الركاز: فلما قدمناه في أول الزكاة، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم ذكرهما معاً في الحديث الذي هو أصل لهما.

ثم تكلم المصنف على المعدن بقوله: (**فَأَمَّا الْمَعْدِنُ...**) إلخ. أي: أن المعدن إذا وجد في أرض غير مملوكة لأحد كالفيافي وما انجلى عنه أهله، فيكون حكمه للإمام اتفاقاً؛ أي: النظر فيه إما بالإقطاع، وإما أن يوكل من يعمل فيه للمسلمين.

فَإِنْ كَانَتْ لِغَيْرِ مُعَيَّنٍ، فَقَوْلانِ: لِلإِمَامِ وَلِلْجَيْشِ ثُمَّ لِوَرَثَتِهِمْ، أَوْ لِلْمُصَالِحِينَ ثُمَّ لِوَرَثَتِهِمْ، وَالْمَشْهُورُ: لِلإِمَامِ فِي أَرْضِ الْعَنْوَةِ، وَلِلْمُصَالِحِينَ فِي أَرْضِ الصُّلْحِ

يعني: أنه اختلف في المعدن الموجود في أرض مملوكة لكن مالكها غير معين على ثلاثة أقوال: [١٢٩/ ب]

الأول: أنه للإمام في أرض العنوة والصلح، حكاه ابن حبيب عمن لقي من أصحاب مالك، هكذا حكاه الباجي وغيره.

وقال ابن زرقون: انظر ما حكاه عن ابن حبيب في أرض الصلح، وإنما ذكر ابن حبيب هذا في فيافي أرض الصلح لا في أرضهم المتملكة، ولا خلاف أعلمه في معادن أرض الصلح المتملكة أنها لأهل الصلح. انتهى.

القول الثاني: أنه للمالكين وهم إما مسلمون؛ أي: الجيش الذين افتتحوا الأرض إن كانوا موجودين، أو لورثتهم إن ماتوا. وإما غير مسلمين، وهم المصالحون عن أرضهم أو ورثتهم.

والقول الثالث: وهو المشهور أن النظر للإمام في أرض العنوة، وأن النظر في أرض الصلح للمصالحين.

وقوله: (**لِلإِمَامِ**) هو القول الأول. وقوله: (**وَلِلْجَيْشِ ثُمَّ لِوَرَثَتِهِمْ، أَوْ لِلْمُصَالِحِينَ ثُمَّ لِوَرَثَتِهِمْ**) هو القول الثاني. وقوله: (**وَالْمَشْهُورُ**) هو القول الثالث.

ومنشأ الخلاف بين الأولين هو ما علم، هل مالك ظاهر الأرض لا يملك باطنها أو يملك؟ وما شهره المصنف هو قول ابن القاسم في المدونة.

خليل: ويناقش المصنف في حكاية الخلاف في أرض العنوة؛ إذ لا خلاف أن النظر فيها للإمام يقطعها لمن رآه. حكى الاتفاق ابن يونس وغيره. وكذلك حكى ابن يونس الاتفاق على ما ظهر من المعادن في أرض الحرب أن النظر فيه للإمام.

وعلى هذا فحاصل المسألة: أن ما حكاه المصنف من الخلاف في أرض الصلح صحيح على كلام الباجي ولا يصح على كلام ابن زرقون، وأما ما حكاه من الخلاف في أرض العنوة فغير صحيح، وإن كان ابن راشد قرره على ظاهره.

وحكى في المقدمات - بعد أن قرر أن الموجود في أرض الصلح لأهل الصلح - قولين: **أحدهما**: أن أهل الصلح إذا أسلموا رجع النظر في ذلك للإمام، قال: وهو مذهب المدونة. **والثاني**: أنه يبقى لهم ولا يرجع للإمام، وهو مذهب سحنون. فإن قلت: ما معنى قولكم: إن المالك غير معين مع الحكم لورثتهم، والوارث لابد أن يكون موروثه معيناً؟ فالجواب: أن المراد بعدم التعيين كونه ليس لشخص ولا لأشخاص قليلين، بل لجماعة

كثيرة كأهل الصلح والجيش، وحينئذٍ فلا منافاة بين عدم تعيينهم وبين الحكم لورثتهم بالمعدن. وانظر إذا قلنا لورثتهم هل معناه على سبيل الإرفاق، فيستوي فيه الذكر والأنثى، أو كالفرائض. والأول أظهر.

وَإِنْ كَانَ لِمُعَيَّنٍ، فَثَالِثُهَا: إِنْ كَانَ عَيْناً فَلِلإِمَامِ، وَإِنْ كَانَ غَيْرَهُ فَلِلْمَالِكِ

تصور هذه الأقوال واضح، والقولان الأولان لمالك. والذي أخذ به ابن القاسم أن النظر فيه للإمام، قاله في المقدمات، وهو مذهب المدونة. والقول بأنه لمالك الأرض لمالك في الموازية. والثالث لسحنون وبكلامه هنا تعلم منه أن كلامه فيما تقدم شامل للعين وغيره.

وَيُعْتَبَرُ النِّصَابُ دُونَ الْحَوْلِ كَالْحَرْثِ

اختلف العلماء في المعدن، فقال أبو حنيفة: إنما يجب فيه الخمس، وقال مالك والشافعي: تجب فيه الزكاة. لكن مالكاً - رحمه الله - لم يشترط فيه الحول واشترطه الشافعي، واستدل في المدونة بحديث معادن القبلية وهو في الموطأ، وفيه: «**فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة**». قال ابن نافع في كتاب ابن سحنون: والقبلية لم تكن لأحد وإنما كانت بفلاة. ولا خفاء في دلالته على أخذ الزكاة لا الخمس، فإن قلت: لا دلالة فيه على عدم اشتراط الحول، وإذا لم تكن فيه دلالة فلابد من اشتراطه كما قاله الشافعي؛ عملاً بما رواه أبو داود، وابن ماجه، والبيهقي من قوله: «**لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول**». فجوابك: أن حديث المعادن خاص بالنسبة إلى حديث الحول.

وقوله: «**لا يؤخذ منها إلا الزكاة**». يقتضي ظاهره عدم اشتراط الحول؛ لأن بمرور الحول لا تبقى بإضافة العين إلى المعدن فائدة، ولاسيما إن كان تجر فيها. ألا ترى أنك لا تقول: لا تجب في العين الموروثة والمتصدق بها أو نحو ذلك إلا الزكاة؛ لاشتراطك الحول في ذلك. والله أعلم.

فرع:

قال الباجي: يتعلق وجوب الزكاة في المعدن بنفس خروجه، ويتوقف الإخراج على التصفية. وقال غيره: إنما يتعلق به بالتصفية. وفائدة هذا الخلاف فيما إذا أنفق شيئاً بعد الإخراج وقبل التصفية.

وَفِي ضَمِّ النَّاقِصِ إِلَى عَيْنٍ حَالَ حَوْلُهُ وَإِنْ كَانَ نَاقِصاً قَوْلانِ

مثاله: لو أخرج من معدنه عشرة وعنده مال حال حوله، نصاباً كان أو غيره، كما لو كان عنده عشرة. والقول بالضم لعبد الوهاب، والقول بعدمه خرجه اللخمي من قول سحنون. وضعف ابن يونس الضم، فإنه قال: وقول عبد الوهاب خلاف للمدونة؛ لأنه يلزم عليه لو أخرج من المعدن عشرة دنانير، ثم انقطع ذلك النيل وابتدأ آخر، فخرجت له عشرة أخرى منه والعشرة الأولى بيده أنه يضيف ذلك ويزكي؛ لأنه يقول: لو [١٣٠/ أ] كانت له عشرة دنانير حال حولها لأضافها إلى هذه العشرة التي حال حولها وزكى، فإضافتها إلى هذه المعدنية أولى، وهذا خلاف لقول مالك. انتهى.

ومقتضى كلامه في المقدمات: أن هذه الصورة التي ألزمها ابن يونس لعبد الوهاب يتفق فيها على الزكاة، فإنه قال: إذا انقطع النيل بتمام العرق، ثم وجد عرقاً آخر في المعدن نفسه، فإنه يستأنف مراعاة النصاب. وفي هذا الوصف تفصيل، إذ لا يخلو ما نض له من النيل الأول أن يتلف من يده قبل أن يبتدئ النيل الثاني، أو أن يبقي بيده إلى أن يكمل عليه من النيل الثاني نصاب.

فإن تلف من يده قبل أن يبدأ النيل الثاني، فلا خلاف أنه لا زكاة عليه؛ لأنه بمنزلة فائدة حال حولها وتلفت ثم أفاد ما يكمل به النصاب.

وأما إن تلفت بعد أن بدأ النيل الثاني وقبل أن يكمل النيل الأول، أنه لا زكاة عليه؛ لأنه في التمثيل كمن أفاد عشرة دنانير ثم أفاد بعد ستة أشهر عشرة دنانير أخرى، فحال الحول على العشرة الثانية وقد تلفت العشرة الأولى بعد حلول الحول عليها، فتجب عليه الزكاة عند أشهب، ولا تجب عند ابن القاسم. انتهى.

فمقتضاه أنه لو بقي النيل الأول إلى أن كمل النصاب، لزكى بالاتفاق كما في الفوائد.

وَالْعَمَلُ الْمُتَّصِلُ يُضَمُّ، وَلِذَلِكَ يُزَكَّى مَا اتَّصَلَ بَعْدَ النِّصَابِ وَإِنْ قَلَّ، وَلَوْ انْقَطَعَ النَّيْلُ ثُمَّ عَادَ لَمْ يُضَمَّ اتِّفَاقاً....

هذه المسألة على ثلاثة أوجه: إن اتصل النيل والعمل، ضم بعضه إلى بعض حتى يجتمع منه نصاب فيزكيه، ثم يزكي ما يخرج بعد ذلك وإن قل اتفاقاً. وقوله: **(ولذلك)** أي: ولأجل أن العمل المتصل، وكلامه واضح.

الثاني: أن ينقطع النيل - أي: ما ينال منه - والعمل ثم يبتدئ الآخر، فلا يضم أحدهما إلى الآخر اتفاقاً.

الثالث: أن يتصل العمل وينقطع النيل، فالمذهب عدم الضم، ولابن مسلمة أنه يضم، نقله عنه التلمساني. وعلى هذا فيحمل كلامه على ما إذا انقطع النيل والعمل ليصح الاتفاق، وليس من صور المسألة العكس أن ينقطع العمل ويتصل النيل، وحد الانقطاع: هو ما نقله صاحب النوادر، ولفظه من الواضحة: وإذا انقطع عرق المعدن قبل بلوغ ما فيه الزكاة وظهر له عرق آخر، فليبتدئ الحكم فيه، قاله مالك، وقاله ابن الماجشون. انتهى. وفي الموطأ نحوه. وظاهره: أنه لو انقطع العرق ثم وجد في تلك الساعة عرقاً آخر، أنه لا يضم أحدهما إلى الآخر.

وَفِي تَكْمِيلِ مَعْدِنٍ بِمَعْدِنٍ فِي وَقْتِهِ قَوْلانِ

القول بالضم نسبه ابن يونس، وابن راشد لابن القاسم، ونسبه صاحب النوادر، والباجي، واللخمي، والتونسي، وصاحب المقدمات لابن مسلمة. قال ابن رشد: وهو عندي تفسير لما في المدونة؛ لأن المعادن بمنزلة الأرضين، فكما يضيف زرع أرض إلى أرض له أخرى فكذلك المعادن. قال ابن يونس: وهو أقيس. وعدم الضم لسحنون.

وقوله: (**فِي وَقْتِهِ**) احترازاً مما إذا كانا في وقتين، فإنهما لا يضمان اتفاقاً. وقوله: (في وقته) هو كقول اللخمي. وأما المعدنان: فاختلف إذا ابتدأ في أحدهما فلم ينقطع نيله حتى عمل في الآخر وأدرك نيلاً، فذكر قولين. وكذلك قال في المقدمات.

وَفِي ضَمِّ الذَّهَبِ إِلَى الْفِضَّةِ وَإِنْ كَانَ الْمَعْدِنُ وَاحِداً قَوْلانِ

قال في الجلاب: ومن كان له معدنان ذهب وورق، ضم ما يخرج من أحدهما إلى الآخر وزكاه. قال الباجي: وهو الجاري على قول ابن مسلمة، وأما على قول سحنون فلا. ويبعد أن يوجدا في معدن واحد، وكذلك قال التلمساني.

وَيُعْتَبَرُ الإِسْلامُ وَالْحُرِّيَّةُ بِخِلافِ الرِّكَازِ

لقوله عليه الصلاة والسلام: «وفي الركاز الخمس» وأطلق.

وَلَوْ أَذِنَ لِجَمَاعَةٍ، فَفِي ضَمِّ الْجَمِيعِ قَوْلانِ، وَعَلَيْهِمَا لَوْ كَانُوا مِنْ غَيْرِ أَهْلِهَا، فَفِي وُجُوبِهَا قَوْلانِ....

أي: إذا أعطى المعدن لجماعة يعملون على أن ما يخرج منه لهم. فقال سحنون: كالشركاء لا تجب إلا على حر مسلم. وقال ابن الماجشون: يضم الجميع ويزكيه رب المال، قال: والعبد كالحر، والكافر كالمسلم، وقاله المغيرة. وقد اتضح لك معنى قوله: (**وَعَلَيْهِمَا لَوْ كَانُوا...**) إلخ.

وحاصل الخلاف: هل يعتبر كل واحد من العاملين، أو لا عبرة بهم وإنما العبرة برب المعدن؟ والظاهر أنهم كالشركاء.

وَفِي دَفْعِهِ لِعَامِلٍ بِجُزْءٍ كَالْقِرَاضِ قَوْلَانِ

الجواز لمالك في كتاب ابن سحنون. وقد ذكر ابن رشد في مقدماته القولين، ونسب القول بالجواز لابن القاسم، قال: وهو اختيار فضل بن مسلمة، قال: لأن المعادن [١٣٠/ ب] لما لم يجز بيعها جازت المعاملة فيها على الجزء كالمساقاة والقراض. والقول الآخر: أن ذلك لا يجوز؛ لأنه غرر، وهو قول أصبغ في العتبية، واختيار ابن المواز، وقول أكثر أصحاب مالك.

فرع:

وهل يجوز أن يدفع المعدن ربه للعامل بشيء معلوم ويكون ما يخرج منه للعامل بمنزلة من أكرى أرضه بشيء معلوم؟ قال ابن زرقون: روى ابن نافع عن مالك في كتاب ابن سحنون جوازه، ومنعه سحنون، وروي عن سحنون أيضاً الجواز. وعلى هذا لا يجوز أن يكري بذهب أو فضة، كما لا تكرى الأرض بطعام، ولا بما يخرج منها في المشهور. قال: ولا خلاف في الجواز إذا استؤجر العامل بأجرة معلومة وما يخرج منه لربه، وتكون زكاته حينئذٍ معتبرة على ملك ربه. انتهى.

وَالْمُخْرَجُ مِنَ الْعَيْنِ خَاصَّةً رُبُعُ الْعُشْرِ

لا إشكال في وجوب ربع العشر؛ لكون المأخوذ زكاة. وقوله: (**خَاصَّةً**) راجع إلى العين لا إلى ربع العشر؛ أي: إنما يخرج من العين خاصة. قال في المدونة: ولا زكاة في معادن الرصاص، والنحاس، والحديد، والزرنيخ وشبهه.

وَفِي النَّدْرَةِ الْمَشْهُورُ: الْخُمُسُ، وَثَالِثُهَا: إِنْ كَثُرَتْ

(**النَّدْرَةِ**) ما يوجد في المعدن مجتمعاً. **أبوعمران**: الندرة: التراب الكثير الذهب السهل التصفية، مأخوذ من الندور. قال في التنبيهات: وهو بفتح النون وسكون الدال. المشهور فيها - كما ذكر - وجوب الخمس، نص عليه في المدونة والموازية.

قال في المدونة: فأما الندرة من ذهب أو فضة، أو الذهب الثابت يوجد بغير عمل أو بعمل يسير ففيه الخمس كالركاز. وما نيل من ذلك بتكليف أو مؤنة، ففيه الزكاة. ولفظ الموازية قريب منه.

قال ابن يونس: فظاهر هذا القول أنه يؤخذ منه الخمس وإن كانت أقل من عشرين ديناراً كالركاز. قال: ولو قال قائل: لا تكون ندرة ولا يؤخذ منها الخمس حتى تكون نصاباً لم أعبه؛ لأنه مال معدني. انتهى. والقول الثاني: وجوب الزكاة، رواه ابن نافع. وتفرقة الثالث ظاهرة. **ابن عبد السلام**: وينبغي أن يرجع في تفريق القليل من الكثير إلى العرف، ولا ينظر فيه إلى ما قاله ابن الجلاب رحمه الله. انتهى.

خليل: وفيه نظر؛ لأن العرف إنما يرجع إليه في الأمور المعتادة التي جرى فيها عرف واستقر، وهذه نادرة. ولم يذكر ابن الجلاب ما نسبه إليه في الندرة، وإنما ذكره في قليل الركاز، وسيأتي.

فرع:

إذا قلنا برواية ابن القاسم، فإن العمل المعتبر في تمييز الندرة من غيرها هو التصفية للذهب والتخليص لها دون الحفر والطلب، فإذا كانت القطعة خالصة لا تحتاج إلى تخليص، فهي القطعة المشبهة بالركاز وفيها الخمس، وأما إن كانت ممازجة للتراب وتحتاج إلى تخليص فهي المعدن، وتجب فيها الزكاة، حكاه الباجي عن الشيخ أبي الحسن.

وَمَصْرِفُهُ كَالزَّكَاةِ

أي: لأنه زكاة، وإذا فرعنا على المشهور في الندرة، فمصرفها مصرف الخمس.

وَأَمَّا الرِّكَازُ، فَعُلَمَاءُ الْمَدِينَةِ عَلَى أَنَّهُ دَفْنُ الْجَاهِلِيَّةِ يُوجَدُ بِغَيْرِ نَفَقَةٍ وَلا كَبِيرِ عَمَلٍ، فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا، فَالزَّكَاةُ ....

معناه: في الموطأ. قال في الواضحة: والركاز: دفن الجاهلية خاصة. والكنز يقع على دفن الجاهلية ودفن الإسلام. وليس المراد بالنفقة وكبير العمل ما يتعلق بالإخراج، بل هو محمول عندهم على نفقة الحفر والتصفية.

ابن عبد السلام: والضمير في (**أَحَدُهُمَا**) عائد على النفقة وكبير العمل، وليسا بمتلازمين؛ إذ قد يعمل مدة طويلة هو وعبيده ولا ينفق نفقة كثيرة.

وَفِي غَيْرِ الْعَيْنِ مِنَ اللُّؤْلُؤِ وَالنُّحَاسِ وَنَحْوِهِ قَوْلانِ، وَرَجَعَ عَنْهُ ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِ

قال في المدونة: وما أصيب من دفن الجاهلية من الجوهر، والحديد، والنحاس وشبهه، فقال مالك مرة: فيه الخمس. ثم قال: لا خمس فيه. ثم قال: فيه الخمس. قال ابن القاسم: وبه أقول. انتهى. وما اختاره ابن القاسم هو اختيار مطرف، وابن الماجشون، وابن نافع، وصوبه اللخمي وهو الظاهر؛ لأنه يسمى ركازاً بحسب الاشتقاق، لكن دفن غير العين نادر، فيكون منشأ الخلاف دخول الصور النادرة تحت اللفظ العام. وقوله: (**وَرَجَعَ عَنْهُ**) أي: رجع عن الخمس، وهو ظاهر.

فَإِنْ كَانَ فِي أَرْضٍ غَيْرِ مَمْلُوكَةٍ لِلْجَيْشِ، وَلا لِلْمُصَالِحِينَ، مَمْلُوكَةً أَوْ غَيْرَ مَمْلُوكَةٍ فَلِوَاجِدِهِ الْمَالِكِ اتِّفَاقاً، وَفِي غَيْرِ الْمَالِكِ الْمَشْهُورُ: لَهُمْ ....

الأراضي ثلاثة: أرض عنوة، وأرض صلح، وأرض للمسلمين وهي قسمان: مملوكة لمعين، وغير مملوكة له. وتكلم هنا على القسم الثالث؛ يعني: إن كانت الأرض التي وجد

فيها الركاز غير مملوكة للجيش ولا للمصالحين، سواء كانت مملوكة لمعين أو لا، فإن وجده المالك للأرض [١٣١/أ] كان له اتفاقاً، وإن وجده غير المالك، فالمشهور أنه للمالك بناء على أن من ملك ظاهر الأرض يملك باطنها، وإليه أشار بقوله: (**الْمَشْهُورُ: لَهُمْ**) ومهما قال في هذا الفصل لهم، فالمراد المالك. وقيل: للواجد، بناء على عدم ملك باطنها. وقد أجروا جميع ما في هذا الباب على هذه القاعدة، وصحح بعضهم أن من ملك ظاهر الأرض يملك باطنها؛ لقوله عليه السلام: «**من غصب قيد شبر من الأرض طوقه الله من سبع أرضين**».

وفهم من قوله: أنه إذا وجد في أرض غير مملوكة أنه يكون للواجد اتفاقاً؛ لأنه إذا كان للواجد على أحد القولين مع معارضة الملك، فلأن يكون للواجد مع عدم المعارضة من باب أولى، وكذا حكى الباجي عن مالك أنه للواجد في الأرض غير المملوكة. قال: ولا أعلم فيه خلافاً.

ابن عبد السلام: هكذا يوجد في بعض النسخ وفيه قصور؛ لأن ظاهر قوله: (**وَفِي غَيْرِ الْمَالِكِ**) يقتضي أن التقسيم في المملوكة إما أن يجده المالك أو غيره، وتبقى غير المملوكة مسكوتاً عنها، ويوجد في بعض النسخ: (وإن كان في موات فلواجده، وفي ملك غير موات فلمالكه الواجد اتفاقاً، وفي غير المالك قولان) وهذا أحسن من الأول. انتهى. ويمكن أن يقال: ليس في كلامه قصور؛ لأنه يؤخذ منه حكم الواجد في أرض الموات كما ذكرنا، مع ما في هذا من تعيين المشهور، فهي أحسن.

فَإِنْ كَانَتْ عَنْوَةً أَوْ صُلْحاً، فَالْمَشْهُورُ: لَهُمْ، وَقِيلَ: لِلْوَاجِدِ

يعني: فإن كانت الأرض التي وجد فيها الركاز عنوة أو صلحاً، فالمشهور: لهم؛ أي: للجيش في العنوة، ولأهل الصلح في أرض الصلح. فإن لم يوجدوا وانقطع نسلهم كان

كَمَالٍ جهل أصحابه. وقال مطرف، وابن الماجشون، وابن نافع: للواجد، وفي كلامه إطلاق يقيده ما في التهذيب، قال فيه: وإن وجد بأرض الصلح، فهو للذين صالحوا على أرضهم ولا يخمس، وإن وجد في دار أحدهم فهو لجميعهم، إلا أن يجده رب الدار فيكون له خاصة، إلا أن يكون رب الدار ليس من أهل الصلح، فيكون ذلك لأهل الصلح دونه.

وقال في الجلاب: وما وجد في أرض الصلح ففيه الخمس ولا شيء لواجده فيه. قال ابن القاسم: إلا أن يكون واجده من أهل الصلح فيكون ذلك له. وقال غيره: بل هو لأهل الصلح.

فرع:

فإن لم يوجد أحد ممن افتتحها ولا من ورثتهم، فيكون لجماعة المسلمين ما كان لهم، وهو أربعة أخماسه، ويوضع خمسه موضع الخمس، قاله ابن القاسم في الموازية.

قال اللخمي، وقال سحنون في العتبية: إذا لم يبق من الذين افتتحوها أحد، ولا من أولادهم، ولا من نسائهم، جعل مثل اللقطة وتصدق به على المساكين. انتهى.

فرع:

وحيث حكمنا به لأهل الصلح، فقال في الجلاب: يخمس. وقال في المدونة: لا يخمس.

فرع:

ولو وجد الركاز في موضع جهل حكمه، فقال سحنون في العتبية: هو لمن أصابه. أي: ويخمس.

فَإِنْ كَانَ مِنْ دِفْنِ الْمُصَالِحِينَ، فَلِمَالِكِهِ إِنْ عُلِمَ وَإِلا فَلَهُمْ

ووقع في بعض النسخ هنا ما هذا لفظه: (فإن كان ملكاً عنهما، ففي المالك قولان، وفي غيره ثالثها: للواجد) ومعناها: فإن كان الموضع الذي وجد فيه الزكار ملكاً عنهما؛

أي: عن أهل العنوة أو الصلح بشراء منهم أو هبة، ووجده المشتري فهو له، وقيل: لمن انتقلت عنه، وهذا القدر كافٍ هنا. والله أعلم.

وَإِنْ كَانَ مِنْ دَفْنِ الإِسْلامِ، فَلُقَطَةٌ لِمُسْلِمٍ أَوْ ذِمِّيٍّ

أي: وإن كان من دفن أهل الإسلام، ومراده ما كان محترماً بأهل الإسلام؛ ليعم دفن المسلم والذمي؛ لأن حرمة ماله تابعة لحرمة المسلمين. وقوله: (**فَلُقَطَةٌ لِمُسْلِمٍ**) أي: فيعرف؛ لأن أحاديث اللقطة خاصة بالنسبة إلى أحاديث الركاز.

ابن عبد السلام: قالوا وما لم تظهر عليه أمارة الإسلام أو الكفر حمل على أنه من دفن الكفر؛ لأن الغالب أن الدفن والكنز من شأنهم؛ أي: فيكون لواجده وعليه الخمس.

وقال ابن رشد: إن لم توجد علامة الإسلام أو الكفر، أو كانت عليه وطمست، فقال سند: إنه يكون لمن وِجده، قياساً على قول سحنون المتقدم، فيما إذا وجد في أرض مجهولة بجامع، أنه لا يعرف المالك. قال سند: وقال بعض أصحابنا: هو لقطة إذا وجد بأرض الإسلام تغليباً للدار. قال: والأول هو المشهور، وقد اتفقوا على أنه يخمس، ولو كان لقطة ما خمس. قال: وهذا إذا وجد بالفيافي في بلاد الإسلام، وأما إذا وجد في ملك أحد، فإنه له عندهم اتفاقاً، ولو كان لقطة لاختلف حكمه، وحكاه في البيان. انتهى كلام ابن راشد.

خليل: وانظر كيف ذكر سند أولاً أن كونه للواجد مخرج على قول سحنون، ثم إنه قال: إنه المشهور.

وَالْمُخْرَجُ: الْخُمُسُ لِمَصْرِفِهِ، وَإِنْ كَانَ دُونَ النِّصَابِ عَلَى الْمَشْهُورِ، وَلا يُعْتَبَرُ الإِسْلامُ وَلا الْحُرِّيَّةُ ....

المشهور لمالك في المدونة، قال فيها: يجب فيه الخمس قليلاً كان أو كثيراً وإن نقص عن مائتي درهم. والشاذ في كتاب ابن سحنون، ورواه [١٣١/ ب] ابن نافع عن مالك،

ولم أرَ تحديد القليل بدون النصاب في الشاذ، ولهذا قال ابن الجلاب - لما ذكر الروايتين -: ويشبه أن يكون القليل ما دون النصاب، والشاذ مشكل.

وَفِيهَا: كَرِهَ مَالِكٌ حَفْرَ قُبُورِ الْجَاهِلِيَّةِ وَالطَّلَبَ فِيهَا، وَلَسْتُ أَرَاهُ حَرَاماً

هذه وقعت هنا في بعض النسخ، وهذا الكلام في المدونة. وضمير (**لَسْتُ**) عائد على ابن القاسم، واختلف في العلة، فقيل: خشية أن يصادف قبر نبي. وقيل: للنهي الوارد عن دخول قبور الكفار بغير اتعاظ، وطلب الكنوز من أمر الدنيا وهو ينافي الاتعاظ.

وَمَا لَفَظَهُ الْبَحْرُ غَيْرُ مَمْلُوكٍ، فَلِوَاجِدِهِ مِنْ غَيْرِ تَخْمِيسٍ، وَكَذَلِكَ اللُّؤْلُؤُ وَالْعَنْبَرُ

يعني: أن ما ألقاه البحر ولم يتقدم عليه ملك، فهو لمن وجده من غير تخميس. فلو رآه أولاً ثم سبق إليه آخر كان للسابق. وقوله: (**وَكَذَلِكَ اللُّؤْلُؤُ وَالْعَنْبَرُ**) من باب عطف الخاص على العام، وخصصهما لنفاستهما وللتنبيه على الخلاف فيهما. فقد حكي عن أبي يوسف: أنه أوجب في العنبر وكل حلية تخرج من البحر الخمس حين خروجها. قال ابن عبد البر: وقاله عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - وبه كان يكتب إلى عماله.

فَإِنْ كَانَ مَمْلُوكاً، فَقَوْلانِ، وَكَذَلِكَ مَا تُرِكَ بِمَضْيَعَةٍ عَجْزاً، وَإِنْ كَانَ لِحَرْبِيٍّ فِيهِمَا فَلِوَاجِدِهِ بِغَيْرِ تَخْمِيسٍ ....

أي: إذا لفظ البحر مالاً، وكان مملوكاً، فقيل: هو لواجده؛ لأنه مستهلك. وقيل: لمالكه؛ لأنه لم يتركه اختياراً. قوله: (**وَكَذَلِكَ مَا تُرِكَ**) أي: وكذلك يجري القولان فيما ترك بمضيعة عجزاً، ومن في البحر وعجز عنه ربه ومر تاركاً له. قال القاضي أبو بكر: إذا ترك الحيوان أهله بمضيعة عجزاً فقام عليه إنسان حتى أحياه، ففيه روايتان: إحداهما: أنه له، قال: وهو الصحيح؛ لأنه لو تركه لغيره بقوله فقبضه كان له، وكذلك إذا تركه بفعله، قال: وأما لو كان تركه بغير اختياره كعطب البحر، فهو لصاحبه وعليه لجالبه كراؤه ومؤنته. انتهى. يريد: أو يدعه لجالبه كما في نظائرها.

وقال في البيان في باب اللقطة: والصواب في الحيوان إذا تركه صاحبه بمضيعة هو على ثلاثة أوجه: **الأول**: أن يتركه على أن له الرجوع فيه إن أخذه آخذ. **والثاني**: أن يتركه على أنه لمن وجده. **والثالث**: أن يتركه ولا نية له.

فأما إن تركه على أن له الرجوع فيه إن أخذه أحد وعاش عنده ولم يشهد على ذلك، فقيل: إنه يصدق في ذلك. وقيل: لا يصدق، إلا أن يكون إرساله إياه في أمن وماء وكلأ. واختلف إذا صدق في ذلك، هل بيمين أو بغير يمين على اختلافهم في يمين التهمة؟ قال: ولا خلاف أنه إذا أرسله في أمن وماء وكلأ أن له الرجوع فيه على ما ذكرناه.

وأما إن تركه على أنه لمن أخذه، فلا سبيل له إلى أخذه ممن أخذه.

وأما إن تركه ولا نية له، فقيل: كالأول. وقيل: كالثانية.

قال في العتبية: ولا أجر للقائم على الدابة. قال في البيان: يريد إذا قام عليها لنفسه لا لصاحبها، ولو أشهد أنه إنما يقوم عليها لصاحبها؛ إن شاء أن يأخذها ويؤدي له أجر قيامه لكان له ذلك، ولو لم يشهد في ذلك وادعاه لصدق، وهل بيمين أو بغير يمين؟ يجري على الخلاف في توجيه يمين التهمة. قال: وأما النفقة، فلا شك في رجوعه بها. انتهى.

وقوله: (**فَإِنْ كَانَ لِحَرْبِيٍّ فِيهِمَا**) أي: في الملفوظ وفيما ترك بمضيعة عجزاً. وقوله: (**بغير تخميس**) أي: لأنه لم يوجَف عليه بخيل ولا ركاب.

فَإِنْ أَخَذَهُ مِنْهُمْ بِقِتَالٍ هُوَ السَّبَبُ، فَفِيهِ الْخُمُسُ وَإِلا فَفَيْءٌ

أي: أن أخذ مال الحربي على ثلاثة أقسام:

الأول: إن أخذه بقتال هو السبب؛ أي: في أخذه، كما لو كان الحربي بحيث لا تؤمن منه الغلبة. والباء في (**بِقِتَالٍ**) للمصاحبة؛ أي: أخذه مصاحباً لقتال.

الثاني: أن يأخذه بغير قتال.

الثالث: أن يأخذه بقتال ليس هو السبب، كما إذا تركوه وقاتلوا للدفع عن أنفسهم، وإلى حكم هاتين الصورتين الأخيرتين أشار بقوله: (**وَإِلا فَفَيْءٌ**).

النَّعَمُ شَرْطُهَا كَالْعَيْنِ، وَمَجِيءُ السَّاعِي إِنْ كَانَ، وَهِيَ: الإِبِلُ، وَالْبَقَرُ، وَالْغَنَمُ

استعمل لفظة (**النَّعَمُ**) في الأنواع الثلاثة؛ لقوله تعالى: ﴿ **فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ** ﴾ [المائدة:٩٤]. وقال الجوهري: والنعم واحد الأنعام، وهي الأموال الراعية، وأكثر ما يقع هذا الاسم على الإبل. قال الفراء: هو مذكر لا يؤنث، يقولون: هذا نعم وارد يجمع على نعمان، مثل جمل وجملان. والأنعام تذكر وتؤنث. انتهى.

وقوله: (**شَرْطُهَا كَالْعَيْنِ**) أي: أن يكون نصاباً مملوكاً حولاً كاملاً ملكاً كاملاً، ولا يتأتى هاهنا اشتراط عدم العجز كما تقدم في العين؛ إذ الماشية تنمو بنفسها، فهو من باب صرف الكلام لما يصلح له.

وَالْمَعْلُوفَةُ وَالْعَوَامِلُ كَغَيْرِهَا

أي: المعلوفة في وجوب الزكاة كالسائمة، والعوامل كالهوامل في إيجاب الزكاة. وقوله عليه الصلاة والسلام: «**في سائمة الغنم الزكاة**» خرج مخرج [١٣٢/ أ] الغالب، ولا مفهوم له.

وَفِي الْمُتَوَلِّدِ مِنْهَا وَمِنَ الْوَحْشِ، ثَالِثُهَا: إِنْ كَانَتْ الأُمَّهَاتُ مِنَ النَّعَمِ وَجَبَتْ

صرح ابن شاس بالسقوط، وصححه ابن عبد السلام؛ لعدم دخول هذا النوع تحت الأنعام، ونسبه اللخمي لمحمد بن عبد الحكم، والتفصيل لابن القصار، ووجهه أن الولد في الحيوان غير العاقل تابع لأمه. وقال اللخمي: لا أعلمهم يختلفون في عدم تعلق الزكاة إذا كانت الأم وحشية. وقطع بعضهم بعدم الخلاف. وتبع المصنف في حكايته الثلاثة ابن بشير. وقد يقال: إن كلامه وكلام المصنف أولى؛ لأن المثبت أولى من المنفي.

وصورتها: أن تضرب فحول الظباء في إناث المعز أو العكس، وكذلك البقر. قال ابن بشير: وهذه المسألة اجتمع فيها موجب ومسقط. والضمير في (**منها**) عائد على النعم.

الإِبِلُ: فِي كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ، فَإِذَا بَلَغَتْ خَمْساً وَعِشْرِينَ فَبِنْتُ مَخَاضٍ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ فَابْنُ لَبُونٍ، فَإِذَا بَلَغَتْ سِتّاً وَثَلاثِينَ فَبِنْتُ لَبُونٍ، فَإِذَا بَلَغَتْ سِتّاً وَأَرْبَعِينَ فَحِقَّةٌ، فَإِذَا بَلَغَتْ إِحْدَى وَسِتِّينَ فَجَذَعَةٌ، فَإِذَا بَلَغَتْ سِتّاً وَسَبْعِينَ فَبِنْتَا لَبُونٍ، فَإِذَا بَلَغَتْ إِحْدَى وَتِسْعِينَ فَحِقَّتَانِ إِلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ، فَإِذَا زَادَتْ عَلَى عِشْرِينَ وَمِائَةٍ، فَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ بِنْتُ لَبُونٍ، وَفِي كُلِّ خَمْسِينَ حِقَّةٌ، إِلا أَنَّ فِيمَا بَيْنَ الْعِشْرِينَ وَالثَّلاثِينَ رِوَايَتَيْنِ: تَخْيِيرُ السَّاعِي، وَحِقَّتَانِ. وَرَأَى ابْنُ الْقَاسِمِ ثَلاثَ بَنَاتِ لَبُونٍ ..

هذا ظاهر، وليس فيه إلا الاتباع. وظاهر قوله: (**فِي كُلِّ خَمْسٍ شَاةٌ**) أن الزائد على الخمس معفو لا شيء فيه، وهو خلاف ما رجع إليه مالك من أن الشاة مأخوذة عن الخمس مع ما زاد، ويظهر أثر ذلك في الخلطة.

وقوله: (**إِلا أَنَّ فِيمَا بَيْنَ الْعِشْرِينَ...**) إلخ. يعني: أنه لا خلاف أن في مائة وعشرين حقتين؛ لنص سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. ولا خلاف أن في مائة وثلاثين حقة وبنتا لبون. واختلف فيما بين العشرين والثلاثين؛ أي: من إحدى وعشرين إلى تمام تسعة وعشرين على ثلاثة أقوال، وتصورها من كلامه ظاهر.

قال في المقدمات: والمشهور عن مالك تخيير الساعي بين أن يأخذ حقتين أو ثلاث بنات لبون. ومنشأ الخلاف قوله صلى الله عليه وسلم بعد حكمه بأن في المائة وعشرين حقتين، فما زاد ففي كل خمسين حقة، وفي كل أربعين بنت لبون، هل يحمل على زيادة العشرات، فيستمر فرض الحقتين إلى مائة وثلاثين، أو على مطلق الزيادة، فيؤخذ ثلاث بنات لبون ؟.

قال ابن بشير: واختلف المتأخرون في توجيه القول بالتخيير، فمنهم من رآه على الشك والتردد لاحتمال الحديث، ومنهم من رآه مبنياً على أنه مقتضى الحديث.

قال في التنبيهات: وبنت المخاض: هي التي كمل سنها سنة فحملت أمها؛ لأن الإبل سنة تحمل وسنة تربي، فأمها حامل وقد مخض بطنها الجنين، أو في حكم الحامل إن لم تحمل، فإذا كمل لها ستتان ووضعت أمه وأرضعت فهي لبون، وابنها المتقدم ابن لبون، فإذا دخل في الرابع فهو حق والأنثى حقة؛ لأنهما استحقا أن يحمل عليهما، واستحق أن يطرق منهما الذكر الأنثى، واستحقت الأنثى أن تطرق ويحمل عليها.

وَعَلَى التَّخْيِيرِ، فَفِي ثُبُوتِهِ مَعَ أَحَدِ السِّنَّيْنِ قَوْلانِ

أي: وإذا فرعنا على رواية التخيير، فهل التخيير ثابت سواء وجد ثلاث بنات لبون وحقتان أو فقد أحدهما، أو لا يكون إلا إذا وجدا أو فقدا.

فحاصله: أن القائلين بالتخيير اتفقوا عليه إذا وجدا أو فقدا، واختلفوا إذا وجد أحدهما وفقد الآخر. والقول بالخيار مطلقاً لابن المواز، والأقرب خلافه؛ للأمر بالرفق بأرباب المواشي، وهو قول ابن عبدوس، ونحوه لمالك في المجموعة.

ثُمَّ لا يُعْتَبَرُ إِلا الْعَشَرَاتُ

أي: أنه بعد المائة والثلاثين لا يعتبر إلا العشرات. وضابط ذلك: أن الثلاثين ومائة فيها حقة وبنتا لبون، فكلما زادت عشرةً أزيلت بنت لبون وجعل مكانها حقة، فإذا صارت جميع بنات لبون حقاقاً وزادت عشراً، رد الكل بنات لبون وزيد على عدد الحقاق واحدة من بنات اللبون. ثم إذا زادت عشراً جعل مكان بنت اللبون حقة، ثم كذلك، ففي المائة والأربعين حقتان وبنت لبون، فإذا زادت عشراً فثلاث حقق، فإذا زادت عشراً فأربع بنات لبون، ثم كذلك.

وَفِي الْمِائَتَيْنِ، ثَالِثُهَا: إِنْ وُجِدَا خُيِّرَ السَّاعِي وَإِلا خُيِّرَ رَبُّ الْمَالِ، وَرَابِعُهَا: الْمَشْهُورُ يُخَيَّرُ السَّاعِي إِنْ وُجِدَا أَوْ فُقِدَا لا أَحَدُهُمَا ....

الواجب في المائتين: إما أربع حقاق، أو خمس بنات لبون؛ لحصول نوع الوجهين اللذين علق الحكم عليهما، إذ فيهما خمسون أربع مرات وأربعون خمس مرات. ثم اختلف

هل يرجح جانب الساعي، قاله أصبغ، أو يرجح جانب رب المال، قاله عبد الوهاب؟ وقال مالك في الموازية: [١٣٢/ب] إن وجد السِنَّانِ خير الساعي، وإن فقدا أو فقد أحدهما خير رب المال؛ لأن في تخيير الساعي عليه - والحالة هذه - ضرر، والمشهور أن الساعي مخير إن وجدا أو فقدا، فإن وجد أحدهما وفقد الآخر خير رب المال.

فَإِنْ وُجِدَ ابْنُ اللَّبُونِ فَقَطْ فِي الْخَمْسِ وَالْعِشْرِينَ أَجْزَأَ اتِّفَاقاً

لقوله في الحديث: « **فإن لم توجد بنت المخاض فابن لبون ذكر**». أما إن وجد بنت مخاض وابن لبون، فلا يؤخذ إلا ابنة المخاض؛ لأنها الأصل، وليس لصاحب الإبل أن يعطي ابن لبون، ولا للساعي أن يجبره على ذلك. واختلف إذا تراضيا فأخذه، فأجازه ابن القاسم في المدونة، ومنعه أشهب.

اللخمي: والأول أصوب. وقد يكون في أخذه نظر للمساكين، إما لأنه أكثر ثمناً، أو لينحره لهم يأكلونه لكونه أكثر لحماً؛ لأنه أكبر سنا. لما ذكر ابن بشير القولين قال بعد القول بعدم الإجزاء: وهذا بناء على أن القيم تجزئ، أو على أن هذا قد يجب يوماً ما، ولم يخرج بالكلية عن النوع، فخالف القيم. انتهى.

فَإِنْ فُقِدَا، كَلَّفَهُ السَّاعِي بِنْتَ مَخَاضٍ عَلَى الْمَنْصُوصِ، إِلاَّ أَنْ يَرَى ذَلِكَ نَظَراً. وَعَنِ ابْنِ الْقَاسِمِ: إِنْ أَتَى بِابْنِ لَبُونٍ قُبِلَ ....

يقع في بعض النسخ (**فُقِدَا**) بألف التثنية، والضمير على هذه عائد على ابن اللبون وابنة المخاض. ويقع في بعض النسخ (فقد) بغير ألف، والضمير حينئذٍ عائد على ابن اللبون؛ لأنه قد ذكر بنت المخاض بقوله: (وإن وجد ابن اللبون فقط) يعني: فإن حصل عنده خمس وعشرون وليست عنده بنت مخاض ولا ابن لبون، فإن الساعي يكلف بنت مخاض. والمنصوص أنها تتعين كما لو وجدا.

وقوله: (**إلاَّ أَنْ يَرَى ذَلِكَ نَظَراً**) فيه نظر؛ لأنه قال في التهذيب: فإن لم يوجدا؛ أي: بنت مخاض وابن لبون، أجبر ربها على أن يأتي بابنة مخاض، إلا أن يدفع خيراً منها فليس للساعي ردها، فإن أتى بابن لبون لم يأخذه الساعي إلا أن يشاء، ويرى ذلك نظراً. فأنت تراه إنما جعل محل النظر بعد الإتيان به. ومقتضى كلام المصنف: أن للساعي أن يكلفه ذلك ابتداء، وليس كذلك، وقد اعترضه ابن عبد السلام كذلك. ونقل محمد عن أشهب: أنه ليس للمصدق أخذ ابن اللبون.

وقوله: (**عَلَى الْمَنْصُوصِ**) إشارة إلى ما أخذه ابن المواز من قول ابن القاسم في التخيير، وذلك أن ابن القاسم استشهد على تعيين بنت المخاض إذا عدما بقول مالك في المائتين إذا عدم منهما الحقاق وبنات اللبون، أن يخير الساعي كما لو وجدا. والحكم إذا وجدت بنت المخاض: أنها تتعين، فيلزم مثل ذلك إذا عدما.

قال اللخمي: فحمل محمد على ابن القاسم أنه يقول بالخيار؛ لاستشهاده بالمائتين، وليس الأمر كذلك، فقد بين ذلك في المدونة، وقال: عليه أن يأتي بابنة المخاض أحب أم كره. انتهى.

وقوله: (**وَعَنِ ابْنِ الْقَاسِمِ: إِنْ أَتَى بِابْنِ لَبُونٍ قُبِلَ**) الظاهر أن مراده بهذا ما ذكره اللخمي، ولفظه: ويختلف إذا لم يلزم المتصدق ابنة مخاض حتى أحضر صاحب الإبل ابن لبون، فقال ابن القاسم: يجبر المصدق على قبوله، ويكون بمنزلة ما لو كان فيها، وعلى أصل أصبغ لا يجبر. انتهى.

وَإِذَا رَضِيَ الْمُصَدِّقُ سِنًّا أَفْضَلَ أَجْزَأَ اتِّفَاقاً

المصدّق: بتشديد الصاد هو رب الماشية، وهو المراد هنا، وأصله المتصدق فقلبت التاء صاداً وأدغمت في مثلها، ومنه قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ ٱلْمُصَّدِّقِينَ وَٱلْمُصَّدِّقَٰتِ** ﴾ [الحديد:٢١] وأما بتخفيفها فهو الساعي، قاله الجوهري وغيره.

أي: إذا رضي رب الماشية بإعطاء سن أفضل مما عليه أجزأ اتفاقاً؛ لأنه أتى بالواجب وأحسن بالزيادة، وإذا بذل الأفضل لزم الساعي قبوله ولا خيار له، قاله في المدونة. وهذا أولى من كلام ابن عبد السلام، فإنه قال: وقول المؤلف: (**فإن رضي المصدق...**) إلخ. ظاهره أنه لا يتم إلا برضا المصدق، والمذهب أنه لا يحتاج إلى رضاه، بل يلزمه قبول الأفضل إذا تطوع به رب المال، وهذا إنما يأتي إذا قرأنا المصدق بالتخفيف، وأما بالتشديد كما ذكرنا فلا.

فَإِنْ أَعْطَى عَنِ الْفَضْلِ أَوْ أَخَذَ عَنِ النَّقْصِ لَمْ يَجُزْ عَلَى الْمَشْهُورِ

قال في المدونة: ولا يأخذ الساعي دون السن المفروضة وزيادة ثمن ولا فوقها ويؤدي ثمناً. وظاهره المنع كما شهره المصنف.

اللخمي: وقال في مختصر ما ليس في المختصر: لا بأس بذلك. وقال ابن القاسم في المجموعة: يكره، فإن فعل أجزأ. انتهى.

ابن يونس: وقال أصبغ في الموزاية: إن أعطى أفضل مما عليه وأخذ لزيادة الفضل ثمناً، فلا شيء عليه إلا رد الزيادة وبالعكس. فظاهره المنع كظاهر المدونة؛ لكن قال الباجي بعد ذلك: فإن فعل، فقال: ابن القاسم، وأشهب، وسحنون: يجزئه.

ابن زرقون: يريد إن وقع لا أنه يجوز ذلك ابتداء. ولعل الخلاف هنا مبني على الخلاف في إخراج القيم، بل الإجزاء هنا أقرب؛ لكونه لم يخرج عن الجنس بالكلية. وحكى ابن بشير في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يجوز ابتداء.

والثاني: مكروه، وإن وقع أجزأ.

والثالث: لا يجزئ، إلا أن يعطي أفضل ويأخذ ثمناً فيرد الثمن المأخوذ.

قال: وهذا مع فوات المأخوذ، أما إن [١٣٣/ أ] كان قائماً فليسترده على هذا القول ويخرج الواجب. انتهى.

تنبيه:

ذكر غير واحد أن المشهور أن إخراج القيمة مكروه؛ لأنه غير مجزئ، كما سيقوله المصنف. ونص ابن يونس هنا على أن الصواب الإجزاء، وقال: هو من ناحية كراهة اشتراء المرء صدقته. وكذلك نص سند. وعلى هذا، فلا يبعد حمل كلامه في المدونة على الكراهة، وعلى هذا فيقرأ كلام المصنف (**لَمْ يَجُزْ عَلَى الْمَشْهُورِ**) بسكون الزاي، بمعنى: أنه لا يجوز ابتداء، لا (لم يجزِ) بكسر الزاي، بمعنى: أنه لا يجزئ، فإن النقل لا يساعد ذلك.

فرع:

لو أخرج بعيراً عن خمسة أبعرة بدلاً من الشاة الواجبة. قال في الجواهر: فأطلق القاضيان أبو الوليد، وأبو بكر القول بأنه لا يجزئ. وقال أبو الطيب عبد المنعم القروي من أصحابنا: من أباه ليس بشيء؛ لأنه مواساة من جنس المال بأكثر مما وجب عليه.

ابن عبد السلام: والصحيح الإجزاء.

وَالْغَنَمُ فِي الشَّنَقِ الضَّأْنُ، إِلا أَنْ يَكُونَ جُلُّ غَنَمِ الْبَلَدِ الْمَعْزَ فَتُقْبَلُ، وَإِنْ كَانَ غَنَمُهُ مُخَالِفاً لَهَا عَلَى الْمَشْهُورِ ....

(**الشَّنَقِ**): بالشين المثلثة من فوق وفتح النون - قاله في التنبيهات - قال مالك: وهو ما يزكى من الإبل بالغنم. والمعتبر في ذلك الضأن، إلا أن يكون جل غنم البلد المعز، فيؤخذ المعز حينئذٍ إن كان غنمه معزاً اتفاقاً. وكذلك إن كان غنمه ضأناً على المشهور اعتباراً بجل غنم البلد. والشاذ: تؤخذ مما عنده، رواه ابن نافع عن مالك، وهو قول ابن حبيب، ونص ما نقله الباجي عنه. وقال ابن حبيب: إن كان من أهل الضأن فمنها، وإن كان من أهل المعز

فمنها، وإن كان عنده الصنفان خير الساعي. ومتقضى كلام المصنف: أنه إذا تساويا يؤخذ من الضأن؛ لأنه عين الضأن بقوله: (**إِلا أَنْ يَكُونَ جُلُّ غَنَمِ الْبَلَدِ الْمَعْزَ**).

ابن عبد السلام: والأقرب في هذه الصورة تخيير الساعي. وكذلك قال ابن هارون وزاد: ويخير رب المال.

وَأَسْنَانُ الإِبِلِ: حُوَارٌ، ثُمَّ بِنْتُ مَخَاضٍ، ثُمَّ بِنْتُ لَبُونٍ، ثُمَّ حِقَّةٌ، ثُمَّ جَذَعَةٌ، ثُمَّ ثَنِيٌّ، ثُمَّ رَبَاعٌ، ثُمَّ سَدِيسٌ، ثُمَّ بَازِلٌ، ثُمَّ مُخْلِفٌ، ثُمَّ بَازِلُ عَامٍ أَوْ عَامَيْنِ، ثُمَّ مُخْلِفُ عَامٍ أَوْ عَامَيْنِ. فَالْحُوَارُ: اسْمُهُ قَبْلَ سَنَةٍ، فَإِذَا كَمُلَتْ فَبِنْتُ مَخَاضٍ، ثُمَّ كَذَلِكَ إِلَى آخِرِهَا ....

مرجع هذا إلى أهل اللغة. وما ذكره المصنف وإن كان في بعضه خلاف فهو المشهور. وحاصل كلامه: أنه إذا ذكر (ثم) يقتضي أن بين كل سن والذي بعده سنة، وإن ذكر (أو) يقتضي التخيير في إطلاق ذلك عليه. فالحوار: اسمه قبل سنة، فإذا كملت فبنت مخاض، فإذا كملت الثانية فبنت لبون، ثم كذلك إلى آخرها. وانظر هل يطلق على الذي له عشر سنين أربع أسامٍ: بازل عام أو عامين، ومخلف عام أو عامين. وكلام الجوهري يقتضي أن سن الحوار لا يتصل بسن ابن المخاض بل بينهما سن الفصيل؛ لأنه جعل ولد الناقة يسمى حواراً إلى أن يفصل، فإذا فصل سمي فصيلا، ثم يجعل ابن مخاض بعده مستدلاً بقول الفرزدق:

وجـــدنا نهشـــلا فضـــلت فقيمـــا كفضـل ابـن المخـاض علـى الفصـيل

والمحتاج إليه في الزكاة الأربع الأول التي بعد السن الأول، ويحتاج في الضحايا إلى الثني، وذكر البقية استطراداً وتتميماً للفائدة مع عدم الطول.

الْبَقَرُ: فِي كُلِّ ثَلاثِينَ تَبِيعٌ ذَكَرٌ، فَإِذَا بَلَغَتْ أَرْبَعِينَ فَمُسِنَّةٌ أُنْثَى، فَإِذَا بَلَغَتْ سِتِّينَ فَتَبِيعَانِ، ثُمَّ فِي كُلِّ ثَلاثِينَ تَبِيعٌ، وَفِي كُلِّ أَرْبَعِينَ مُسِنَّةٌ...

هذا ظاهر لم يختلف فيه عندنا. وتقييد التبيع بالذكر والمسنة بالأنثى تأكيداً.

وقوله: (**ثُمَّ فِي كُلِّ ثَلاثِينَ تَبِيعٌ...**) إلخ. هو كما قدمنا من الضابط في الإبل، ففي ستين تبيعان، فإذا زادت عشراً عوض عن أحدهما مسنة، فإذا زادت عشراً جعلا مسنتين، فإذا زادت عشراً كان الواجب ثلاثة أتبعة، ثم كذلك.

تنبيه:

ولا يصح هذا الضابط بعد المائة وعشرين؛ لأن في مائة وستين أربع مسنات، فلو صح أن يفعل ما تقدم؛ لوجب أن يكون في مائة وسبعين خمسة أتبعة، والخمسة الأتبعة تجب في مائة وخمسين؛ لأنها ثلاثون خمس مرات، فيلزم أن يكون عشرون بغير زكاة.

وَالْمِائَةُ وَالْعِشْرُونَ فِيهَا كَالْمِائَتَيْنِ مِنَ الإِبِلِ

أي: أنه اختلف في المائة والعشرين من البقر؛ لإمكان عدها بالأربعين والثلاثين على أربعة أقوال، كما في المائتين من الإبل، وهو واضح.

وَيُجْزِئُ التَّبِيعُ الذَّكَرُ، وَفِي أَخْذِ الأُنْثَى مَوْجُودَةً كُرْهاً قَوْلانِ

قوله: (**وَيُجْزِئُ التَّبِيعُ الذَّكَرُ**) مستغنى عنه بما قدمه، لكن أعاده ليرتب عليه ما بعده.

قوله: (**وَفِي أَخْذِ الأُنْثَى**) يعني: أنه اختلف هل للساعي أخذ التبيعة الأنثي كرهاً أم لا؟ وسواء وجدا معاً أو وجدت التبيعة فقط؟ وقد ذكر التلمساني الخلاف إذا لم يوجد في البقر إلا التبيعة. وعلى هذا فتخصيص ابن عبد السلام فرض المسألة بوجودهما معاً ليس بظاهر، وإن كان ذكر [١٣٣/ ب] الخلاف في وجودهما يستلزم وجود الخلاف إذا

لم يوجد إلا التبيعة، لكن هذا ليس من شأن الشراح، والمشهور: ليس للساعي الجبر؛ لما ورد من الرفق بأرباب المواشي، والشاذ لابن حبيب وهو مشكل.

وَالتَّبِيعُ: الْجَذَعُ الْمُوَفِّي سَنَتَيْنِ، وَقِيلَ: سَنَةً. وَالْمُسِنَّةُ: الْمُوَفِّيَةُ ثَلاثاً، وَقِيلَ: سَنَتَيْنِ

الخلاف في المسنة مرتب على الخلاف في التبيع. والقول الثاني لعبد الوهاب، والأول لابن حبيب وابن المواز. ومقتضى كلامه أنه المشهور. وقال ابن بشير: وهو الصحيح عند أهل اللغة. ونقل ابن نافع في المجموعة: أن سنه ثلاث سنين. ونقل التلمساني في اللمع: أن المسنة ما أوفت أربعاً ودخلت في الخامسة.

الْغَنَمُ: فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ شَاةٌ، فَإِذَا بَلَغَتْ مِائَةً وَإِحْدَى وَعِشْرِينَ فَشَاتَانِ، فَإِذَا بَلَغَتْ مِائَتَيْنِ وَشَاةً فَثَلاثُ شِيَاهٍ، فَإِذَا بَلَغَتْ أَرْبَعَمِائَةً فَفِي كُلِّ مِائَةٍ شَاةٌ ....

هكذا ورد في الحديث.

وَفِي الْمُجْزِئِ ثَلاثَةٌ: الْمَشْهُورُ الْجَذَعُ مِنْهُمَا جَمِيعاً مُطْلَقاً. ابْنُ الْقَصَّارِ: الْجَذَعَةُ الأُنْثَى. ابْنُ حَبِيبٍ: الْجَذَعُ مِنَ الضَّأْنِ، وَالثَّنِيُّ مِنَ الْمَعْزِ كَالضَّحِيَّةِ

يعني: وفي أقل السن المجزئ في زكاة الغنم ثلاثة أقوال: المشهور: أنه الجذع منهما، أي: من الضأن والمعز.

وقوله: (**جَمِيعاً**) تأكيد. وقوله: (**مُطْلَقاً**) أي: ذكراً أو أنثى. وقال ابن القصار: لا يجزئ الجذع منهما؛ أي: من الضأن والمعز، وإنما تجزئ الجذعة منهما. وقاس ابن حبيب هذا على الضحايا، فقال: إنما يجزئ الجذع من الضأن والثني من المعز، ولا يجوز أن يكون ذكراً؛ لأنه تيس، إلا أن يكون مسناً من كرائم المعز فيلحق بالفحول، ويجزئ إن طاع به ربه، هكذا نقل عنه جماعة، وكأن المصنف ترك هذا لما سيقوله: أن التيس من الشرار، وفيه ضعف؛ لأن التبيع يجزئ هنا ولا يجزئ في الأضحية. والثني: بالثاء المثلثة.

وَفِي الْجَذَعِ مِنَ الضَّأْنِ أَرْبَعَةٌ: سِتَّةٌ، وَثَمَانِيَةٌ، وَعَشَرَةٌ، وَسَنَةٌ. وَالثَّنِيُّ: ما دَخَلَ فِي الثَّانِيَةِ ....

أي: وفي سن الجذع من الضأن والمعز أربعة أقوال: والقول بستة أشهر لابن زياد. وأما الثاني فلم أره معزواً. والثالث لابن وهب. والقول بأنه سنة لأشهب، وابن نافع. ويقع في بعض النسخ تشهيره. قال في الجواهر: وهو الذي صدر به في الرسالة، قال فيها: والجذع ابن سنة، وقيل: ابن ثمانية أشهر، وقيل: ابن عشرة أشهر. والثني من المعز: ما أوفى سنة ودخل في الثانية. وبقي هنا شيء؛ وهو أنه إذا كان المشهور في الجذع هو ابن سنة، فلا فرق بينه وبين الثني؛ لأنه إذا كان ابن سنة فقد دخل في الثانية.

خليل: ويمكن أن يجاب عن هذا بوجهين:

الأول: أن من قال الجذع ابن سنة، قال: إن الثني ما دخل في الثانية. وقد ذكر التلمساني هذا القول عن ابن حبيب، ويؤيده ما قاله غير واحد: أن التحاكم في هذا إلى أهل اللغة. والذي قاله الجوهري أنه يقال: الجذع لولد الشاة في السنة الثانية. قال: والثني الذي بلغ ثنيته، ويكون في الظلف والحافر في السنة الثالثة، وفي الخف في السنة السادسة. انتهى.

والثاني: لعل مراد من قال الثني ما دخل في الثانية، الدخول البين، ويرجح هذا أن الشيخ أبا محمد نص في الرسالة على أن الجذع من الضأن ابن سنة، مع أنه قال: والثني من المعز ما أوفى سنة ودخل في الثانية.

وَلا تُؤْخَذُ كَرَائِمُ الأَمْوَالِ: كَالأَكُولَةِ، والفَحْلِ، وَالرُّبَّى، وَذَاتِ اللَّبَنِ. وَلا شِرَارُهُ: كَالسَّخْلَةِ، وَالتَّيْسِ، وَالْعَجْفَاءِ، وَذَاتِ الْعَوَارِ....

لما في الموطأ عنه عليه الصلاة والسلام من النهي عن حَزَرات أموال الناس، وهي الخيار. ولما في أبي داود: **«ولا يؤخذ في الصدقة هرمة، ولا ذات عوار، ولا تيس الغنم، إلا أن يشاء المصدق»**.

و(**الأَكُولَةِ**) قال مالك: هي شاة اللحم تسمن لتؤكل، وسواء كانت ذكراً أو أنثى. و(**الفَحْلِ**) هو المعد للضراب. و(**وَالرُّبَّى**) بضم الراء وتشديد الباء ذات الولد. و(**ذَاتِ اللَّبَنِ**) هي صاحبة اللبن الذي ينظر إليه غالباً. و(**السَّخْلَةِ**) الصغيرة. و(**التَّيْسِ**) الذكر الذي ليس معداً للضراب. و(**الْعَجْفَاءِ**) المريضة. و(**الْعَوَارِ**) بفتح العين هو العيب مطلقاً. قال ابن حبيب، وابن يونس: هو الذي في الحديث. قال: وأما بضم العين فهو العور، وكذلك ذكر التلمساني. وهكذا نقل صاحب الاستذكار قال: وقيل في ذلك بالضد. **ابن يونس**: وقيل بضم العين فيهما. قال في المدونة: وإن شاء المصدق أن يأخذ ذات العوار، أو التيس، أو الهرمة أخذها إن كانت خيراً.

فَإِنْ كَانَتْ كَرَائِمَ كُلَّهَا، أَوْ شِرَاراً كُلَّهَا، فَالْمَشْهُورُ: يَأْتِي بِمَا يُجْزِئُهُ. وَثَالِثُهَا: تُؤْخَذُ إِلا أَنْ تَكُونَ خِيَاراً. وَرَابِعُهَا: تُؤْخَذُ إِلا أَنْ تَكُونَ سِخَالاً....

إن كان في الغنم وسط فلا إشكال في أخذه، وإن لم يكن بل كانت خياراً كلها أو شراراً كلها، فذكر المصنف أربعة أقوال.

والقول بأنه يأخذ منها مطلقاً [١٣٤/ أ] عزاه ابن بشير لابن عبد الحكم، لكن ذكر هو وغيره أن ابن عبد الحكم لم يصرح به، بل قال: لولا خلاف أصحابنا لكان بيناً أن يأخذ منها واحدة. وعلى هذا فعده قولاً مشكلاً لأنه لم يصرح به.

والقول بأنها تؤخذ إلا أن تكون خياراً ذكره ابن بشير. والقول بأنها تؤخذ إلا أن تكون سخالاً، نسبه اللخمي لمطرف في ثمانية أبي زيد.

ابن عبد السلام: والقول الرابع هو مذهب المدونة، إلا أن معناها عندي إذا تأمل أن المصدق إذا رأى الأخذ من الشرار فله ذلك، بشرط أن تكون كلها كذلك ولا يؤخذ من السخال حينئذٍ، والأول هو المشهور وهو أقرب إلى لفظ الآثار. ثم قال: وتبع المصنف في نقل هذا

الفرع ابن بشير، وطريق ابن شاس عندي أقرب إلى التحقيق، فانظرها في كتابه. انتهى. وفيه نظر؛ لأنه قال فيها: وإذا كانت الغنم رُبَّى كلها، أو أكولة، أو ماخضاً، أو فحولة لم يكن للمصدق أن يأخذ منها شيئاً وليأت ربها بجذعة أو ثنية مما فيها وفاء، ويلزم الساعي قبولها، ولا يأخذ ما فوق الثني ولا ما تحت الجذع، ولا يأخذ إلا الثني أو الجذع إلا أن يشاء رب المال أن يعطيه الأفضل. ثم قال: وإن كانت الغنم كلها جربة، أو ذات عوار، أو سخالاً، أو كانت البقر عجاجيل كلها، أو الإبل فصلاناً كلها كلف ربها أن يشتري ما يجزئه، وإذا رأى المصدق أن يأخذ ذات العوار، أو التيس، أو الهرمة أخذها إن كان ذلك خيراً له ولا يأخذ من هذه الصغار شيئاً. هذا نص التهذيب.

فقوله: إن القول الرابع مذهب المدونة. ليس كذلك؛ إذ قد نص فيها أنها إذا كانت كلها خياراً، أو شراراً أن الساعي لا يأخذ منها، بل يكلفه أن يأتي بما يجزئه، فهو موافق للمشهور الذي ذكره المصنف. ثم كيف يجعل ما في المدونة خلاف المشهور بقوله: مذهب المدونة كذا والأقرب المشهور.

وقوله في التهذيب: وإذا رأى المصدق. لا يعارض كلام المصنف، بل هو مقيد له. وقوله: إن طريق ابن شاس عندي أقرب إلى التحقيق. فيه نظر؛ لأن في طريق المصنف وابن بشير زيادة أقوال، وقد ذكر الجميع اللخمي على أنه لا ينبغي أن يقال على نقل ابن شاس أنه طريقة، وانظر كلامه، فلولا الإطالة والخروج عن المقصود لأتيت به. والله أعلم.

وَتُضَمُّ الْعِرَابُ وَالْبُخْتُ، وَالْبَقَرُ وَالْجَوَامِيسُ، وَالضَّأْنُ وَالْمَعَزُ

إن ضمت البخت إلى العراب لأنها من جنسها، إذ لفظ الإبل صادق عليهما. وكذلك الجواميس مع البقر، والضأن مع المعز. ونقل ابن بزيزة عن ابن لبابة: أن الضأن والمعز لا يجمعان في الزكاة، وكذلك نقل عنه في المقدمات في أواخر الزكاة.

فَإِنْ كَانَ الْوَاجِبُ شَاةً، فَإِنْ كَانَا مُتَسَاوِيَيْنِ خُيِّرَ السَّاعِي. وَقَالَ اللَّخْمِيُّ: الْقِيَاسُ أَخْذُ نِصْفَيْنِ، وَإِلا فَمِنَ الأَكْثَرِ. وَقَالَ ابْنُ مَسْلَمَةَ: إِلا أَنْ يَكُونَا مُسْتَقِلَّيْنِ فَيُخَيَّرُ السَّاعِي ....

أي: فإن اجتمع نوعا الغنم - الضأن والمعز - وكان الواجب شاة، فلا يخلو إما أن يكونا متساويين أو لا، فإن تساويا كعشرين وعشرين، وثلاثين وثلاثين خُير الساعي فمن أيها شاء أخذ. وقال اللخمي: القياس أخذ نصفين كمال تنازعاه اثنان، وليس ذلك بظاهر؛ لأن ذلك يوقع في مخالفة الأصول؛ لأنه إما أن يقول: يأخذ قيمة نصفين، أو يكون شريكاً. والأول يلزم منه أخذ القيم، والثاني يلزم منه الشركة وفيه ضرر على رب الماشية. وإنما لم تشرع زكاة الأوقاص في الماشية - والله أعلم - لضرر الشركة.

قوله: **(وإلا)** أي: وإن لم يكونا متساويين، فالمشهور: يأخذ من الأكثر مطلقاً.

ابن عبد السلام: وهو متجه إذا كانت الكثرة ظاهرة. وأما إن كانت تزيد بشاة أو شاتين، فالظاهر أنهما كالمتساويين، وله نظائر في المذهب. وقال ابن مسلمة: إلا أن يكونا مستقلين؛ يعني: أن الحكم إخراج الزكاة من الأكثر، إلا أن يكون الأقل أربعين فيخير الساعي كأربعين وثمانين.

وقال سند: يصح قول ابن مسلمة إن قلنا: إن الوقص لا تعلق للزكاة به وإنما الشاة مأخوذة عن النصاب. وإن قلنا: أنها هي عين الجميع، وجبت مراعاة الأكثر. انتهى. وهذا ظاهر؛ لأنا إذا قلنا: إن الزكاة ساقطة عن الأوقاص، فالساعي ليس بمنحصر في أن يجعل الوقص في الأكثر، بل له جعله في أيها شاء؛ إذ من حجته أن يقول: لو انفرد هذا الأقل لوجبت فيه الزكاة. وعلى هذا فيخير، وهذا أولى من كلام ابن عبد السلام؛ لأنه قال: وهو - أي قول ابن مسلمة - غير صحيح على رأي من يسقط [١٣٤/ب] الزكاة عن الأوقاص، وفيه نظر على الرأي الآخر.

وَإِنْ كَانَ الْوَاجِبُ شَاتَيْنِ، فَإِنْ كَانَا مُتَسَاوِيَيْنِ فَمِنْهُمَا، وَإِنْ كَانَا غَيْرَ مُتَسَاوِيَيْنِ، فَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: إِنْ كَانَ فِي أَقَلِّهِمَا عَدَدُ الزَّكَاةِ وَهِيَ غَيْرُ وَقْصٍ فَمِنْهُمَا، وَإِلا فَمِنَ الأَكْثَرِ. وَقَالَ سَحْنُونٌ: مِنَ الأَكْثَرِ مُطْلَقاً، وَعَلَيْهِمَا خِلافُهُمَا فِي مِائَةٍ وَعِشْرِينَ وَأَرْبَعِينَ ....

يعني: فإن اجتمعا وكان الواجب شاتين، فإن تساويا كأحد وستين ضأنية ومثلها معزاً فمنهما؛ أي: فمن كل صنف شاة وإن لم يتساويا، فإن كان الأقل وقصاً، كما لو كان معه مائة وإحدى وعشرون من الضأن وأربعون من المعز أو بالعكس، أو ليس فيه عدد الزكاة كمائة ضأنية وثلاثين معزاً أو بالعكس، أخذت من الأكثر وإن كان الأقل غير وقص وفيه عدد الزكاة كمائة ضأنية وأربعين معزاً أو بالعكس، فقال ابن القاسم: يؤخذ من كلٍّ شاة. وقال سحنون: يؤخذ من الأكثر هنا، وفي ذينك القسمين، وهو معنى قوله: (**مِنَ الأَكْثَرِ مُطْلَقاً**) ومعنى كون الأقل فيه الزكاة: أن يكون أربعين فأكثر. ومعنى كونه غير وقص: أن يكون الأقل هو الموجب للشاة الثانية، بأن يكون أكثر النوعين مائة وعشرين فأقل.

وحاصل هذا: أن سحنون قال: يؤخذ من الأكثر مطلقاً، وابن القاسم اشترط في الأخذ منهما شرطين: متى اختلا، أو اختل أحدهما أخذ من الأكثر، كما قاله سحنون. وقوله: (**وَعَلَيْهِمَا...**) إلخ. واضح.

وذكر ابن رشد في مقدماته قولين: فيما إذا كان الصنف الثاني وقصاً تجب في عدده الزكاة، كأربعين ومائة وإحدى وعشرين؛ أي: هل تؤخذ الشاتان من الأكثر، أو يؤخذ من كلٍّ شاة؟ فانظره.

والوقص: بفتح الواو والقاف: نص على معناه الجوهري، وفيها لغة ثانية بالإسكان، قاله النووي في لغات التنبيه. وعند بعضهم: الإسكان من لحن الفقهاء.

وَإِنْ كَانَ الْوَاجِبُ ثَلاثاً، فَإِنْ كَانَا مُتَسَاوِيَيْنِ فَمِنْهُمَا وَيُخَيَّرُ السَّاعِي فِي الثَّالِثَةِ، وَإِنْ كَانَا غَيْرَ مُتَسَاوِيَيْنِ، فَقَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: إِنْ كَانَ فِي أَقَلِّهِمَا عَدَدُ الزَّكَاةِ وَهِيَ غَيْرُ وَقَصٍ أُخِذَ مِنْهَا شَاةٌ وَإِلا فَمِنَ الأَكْثَرِ، وَقَالَ سُحْنُونٌ: مِنَ الأَكْثَرِ....

هذا ظاهر إذا فهمت ما تقدم، والتمثيل سهل.

وَإِنْ كَانَ الوَاجِبُ أَكْثَرَ، فَالْحُكْمُ لِلمِئِينَ، فَإِنْ جَاءَ مُوجِبٌ مِنْهُمَا فَكَالأُولَى

يعني: وإن كان الواجب أكثر من ثلاث شياه، فالحكم بعد ذلك إنها هو للمئين؛ أي: في كل مائة شاة.

وقوله: (**فَإِنْ جَاءَ...**) إلخ. أي: فإن كانت المائة الرابعة أو الخامسة أو غيرها من النوعين، فأجر الحكم فيها على ما تقدم في المسألة الأولى، وظاهر كلامه أن قول ابن مسلمة يأتي هنا.

وَأَلْزَمَ الْبَاجِيُّ ابْنَ الْقَاسِمِ مَذْهَبَ سُحْنُونَ فِي أَرْبَعِينَ جَامُوساً وَعِشْرِينَ بَقَرَةً

قال الباجي في المنتقى: لما تكلم على مسألة (**أَرْبَعِينَ جَامُوساً وَعِشْرِينَ بَقَرَةً**) وذكر أن عليه تبيعاً من الجواميس وتبيعاً من البقر، وعلل ذلك بأن ما يجب فيه التبيع الثاني البقر فيه أكثر من الجواميس، فإن كان الجنس الثاني نصاباً وهو أقل مما بقي من الجنس الأول بعد النصاب - وذلك مثل أن يكون له مائة وعشرون من الضأن وأربعون من المعز - فهل تؤخذ الشاة الثانية من الضأن أو المعز؟ قال ابن القاسم في المدونة: تؤخذ واحدة من الضأن وأخرى من المعز. وقال سحنون: تؤخذ الشاتان من الضأن. ثم قال: وفي هذا نظر على قول ابن القاسم في أربعين من الجواميس مع عشرين من البقر في المسألة المتقدمة. انتهى.

وعلى هذا فعبارته بـ(أَلْزَمَ) ليست بظاهرة؛ لأن الباجي لم يقطع بإلزام وإنما أشار إلى التماثل، وأن ظاهره التعارض بين المسألتين، ولكن المصنف - والله أعلم - تبع في هذه العبارة ابن بشير. ومراد المصنف أن الباجي ألزم ابن القاسم أن يقول في مسألة الغنم: أن تؤخذ الشاتان من المائة والعشرين من مسألة الجواميس؛ لأن الشاة الأولى تجب في أربعين ويبقى له بعد ذلك من الضأن ثمانون، فيخرج الثانية منها لأنها الأكثر كالبقر مع الجواميس.

وعلى هذا، ففي كلام المصنف إضمار تقديره: وألزم الباجي ابن القاسم مذهب سحنون في اجتماع الضأن والمعز من قوله في مسألة الجواميس والبقر، ولولا كلام الباجي الذي نقلته لكان يمكن حمل كلام المصنف على وجه آخر، وهو ظاهر لفظه، وهو أن يكون الباجي ألزم ابن القاسم أن يقول في أربعين جاموساً وعشرين بقرة بقول سحنون؛ أي: بأن يؤخذ التبيعان من الجواميس.

ووجه الإلزام: أن ابن القاسم اشترط في الأخذ من الصنفين أن يكون في الأقل نصاباً، والبقر هنا ليست نصاباً، وفهم من كلام المصنف أن ابن القاسم يقول في مسألة الأربعين جاموساً وعشرين بقرة بالأخذ منهما؛ إذ لولا ذلك لم يقل: (وألزم) إذ لا يلزم الإنسان بما لم يقل به.

وَأَلْزَمَهُ اللَّخْمِيُّ مِنْهُمَا أَنْ يَكُونَ فِي اثْنَيْنِ وَثَمَانِينَ، وَتِسْعٍ وَثَلاثِينَ مِنْهُمَا

أي: وألزم اللخمي ابن القاسم من الجواميس والبقر أن يقول فيمن له اثنان وثمانون ضأنية وتسع وثلاثون معزاً أو بالعكس، بأن يؤخذ من الضأن شاة ومن المعز أخرى؛ لأن التسع والثلاثين والبقر قد اشتركا في نقصهما عن النصاب، فإذا لم يشترط أن يكون في البقر نصاباً، فكذلك لا يشترط في التسع والثلاثين.

وَجَوَابُهُمَا: أَنَّ السِّتِّينَ مِنْهُمَا كَأَرْبَعِمِائَةٍ مِنَ الضَّأْنِ وَالْمَعَزِ، وَلِذَلِكَ لَمْ يُخْتَلَفْ فِي أَرْبَعِينَ وَثَلاثِينَ ....

يعني: وجواب الشيخين أن الثلاثين الثانية في باب البقر كالمائة الرابعة؛ لأن بالثلاثين الثانية والمائة الرابعة تقرر النصاب، وإذا تقرر ذلك ظهر لك أخذ تبيع من الجواميس وتبيع من البقر في المسألة المذكورة؛ إذ أنا إذا أخرجنا عن ثلاثين تبيعاً فضلت من الجواميس عشرة، فإذا ضمت إلى العشرين كانت العشرون أكثر. ألا ترى أن ابن القاسم وسحنون اتفقا على أنه إذا كانت له ثلاثمائة وأربعون من الضأن وستون من المعز تؤخذ ثلاثة من الضأن وواحدة من المعز؛ لأنا بعد الثلاث إنما ننظر إلى كل مائة بمفردها، وكذلك في الثلاثين الثانية ينظر إليها بمفردها.

وأوضح المصنف هذا بمثال، وهو: إذا كان له أربعون جاموساً وثلاثون بقرة أو بالعكس، فإنه لا يختلف في أن الزكاة تؤخذ منهما لتقرر النصاب. ولو قيل بالأخذ من الأكثر للزم أخذ المسنة والتبيع من الأربعين. ويقع في بعض النسخ: (لم يختلف أيضاً) وهي تقتضي أنه لا يختلف في هذه ولا في المسألة الأولى، والصواب حذفها؛ لأن ابن يونس، وابن رشد نقلا عن سحنون في أربعين جاموساً وعشرين بقرة أنه قال: يأخذ التبيعين من الأربعين، وضعفه ابن رشد.

وَأَمَّا بِنْتَا اللَّبُونِ وَالْحِقَّتَانِ فَكَالشَّاتَيْنِ، فَلَمْ يُخْتَلَفْ فِي أَرْبَعِينَ وَأَرْبَعِينَ، وَلا فِي خَمْسِينَ وَخَمْسِينَ، وَلا فِي سِتِّينَ وَثَلاثِينَ، وَلا فِي سِتِّينَ وَأَرْبَعِينَ، وَاخْتُلِفَ فِي أَرْبَعِينَ وَسِتٍّ وَثَلاثِينَ، وَفِي خَمْسِينَ وَسِتٍّ وَأَرْبَعِينَ ....

يعني: إذا وجد في الإبل بنتا لبون أو حقتان، فالحكم فيهما كما تقدم في الشاتين. فإن تساويا – أي: البخت والعراب – أخذ من كل صنف. وإن لم يتساويا، فإن لم يكن في الأقل عدد الزكاة، أخذ من الأكثر عند ابن القاسم وسحنون، وإن كان في الأقل عدد الزكاة، فقال ابن القاسم: يؤخذ من كل صنف. وقال سحنون: يؤخذ من الأكثر مطلقاً.

ويتضح هذا بما ذكره المصنف بقوله: **(فَلَمْ يُخْتَلَفْ فِي أَرْبَعِينَ وَأَرْبَعِينَ)** أي: لم يختلف فيما إذا كان عنده أربعون من البخت وأربعون من العراب أنه يؤخذ من كل صنف بنت لبون لتساويهما، ولا في خمسين وخمسين؛ أي: تؤخذ من كل صنف حقة. ولا في ستين وثلاثين؛ أي: تؤخذ بنتا لبون من الستين؛ لقصور الثلاثين عن سن بنت اللبون؛ إذ أقل ما تجب فيه بنت اللبون ستة وثلاثون. فهم من هذا أنه لا يشترط في الأقل سن آخر؛ إذ في الثلاثين بنت مخاض. ولا في ستين وأربعين؛ أي: تؤخذ الحقتان من الستين؛ لقصور الأربعين عن سن الحقة؛ إذ أقل ما تجب فيه ستة وأربعون. واختلف في أربعين وست وثلاثين؛ أي: فابن القاسم: يأخذ بنت لبون من كل صنف، وسحنون يأخذهما من الأربعين.

وكذلك اختلف في خمسين وست وأربعين، فعند ابن القاسم: يأخذ من هذه حقة ومن هذه حقة، وسحنون يأخذهما من الخمسين.

تنبيه:

تقدم أن ابن القاسم شرط في الأخذ منهما في الغنم شرطين، وأحدهما لا يتأتى هنا؛ أعني قوله: (وهو غير وقص) وإنما يتأتى أن يكون الأقل ليس فيه عدد الزكاة؛ لأن الشرطين المتقدمين لو أتيا هنا للزم وجود كل منهما بدون الآخر كما تقدم، فيلزم أن يوجد مثال يكون الأقل فيه عدد الزكاة وهو وقص، وهو لا يمكن في بنتي اللبون والحقتين. والله أعلم.

وَإِنْ كَانَ مِنْهُمَا مِائَةٌ وَإِحْدَى وَعِشْرُونَ إِلَى تِسْعٍ وَعِشْرِينَ، فَأَجْرِهِ أَوَّلاً عَلَى الْخِلافِ الْمُتَقَدِّمِ ....

أي: وإن كان عنده من البخت والعراب مائة وإحدى وعشرون إلى تسع وعشرين - كما تقدم - فأجر الكلام فيها أولاً على خلاف المتقدم؛ أي: هل الواجب حقتان أو

ثلاث بنات لبون، أو يخير الساعي؟ ثم إذا فرعنا على الحقتين، فالحكم فيهما كالشاتين، فإن تساويا أخذ من كل صنف، وإلا فإن كان في الأقل ست وأربعون سن الحقة أخذ منهما عند ابن القاسم، ومن الأكثر مطلقاً عند سحنون. وإن قلنا بالثلاث بنات لبون فكالثلاث شياه، فإن تساويا أخذ من كل صنف بنت لبون، ويخير الساعي في الثالثة، وإن لم يتساويا فإن كان في الأقل ست وثلاثون سن بنت اللبون أخذ من الأقل بنت اللبون عند ابن القاسم، وأخذت الثلاث من الأكثر عند سحنون. فإن لم يكن في الأقل ست وثلاثون فيتفق على الأخذ من الأكثر، وإن قلنا بالتخيير فالحكم ظاهر من القولين.

وَمَاشِيَةُ التِّجَارَةِ إِذَا كَانَتْ نِصَاباً كَالْقِنْيَةِ، [١٣٥/ب] وَلِذَلِكَ لا يُقَوِّمُهَا الْمُدِيرُ، وَمَا دُونَ النِّصَابِ كَالْعَرْضِ ....

يعني: أن الإنسان إذا كانت عنده ماشية مشتراة للتجارة، فإنه يزكيها بعد مضي حولها كما يزكي ماشية القنية؛ لأن زكاتها من جنسها أصل، فلا يعدل عنه إلى التقويم الذي هو بدل.

قوله: (**وَلِذَلِكَ لا يُقَوِّمُهَا الْمُدِيرُ**) أي: ولأجل أن حكم ماشية التجارة كالقنية لا يقومها؛ لكون الزكاة فيها من جنسها. واعترض عليه ابن عبد السلام؛ ولذلك لا يقومها المدير؛ لأنه يقتضي أن المانع من التقويم هو كون ماشية التجارة كالقنية وليس كذلك، وإنما المانع من التقويم كون الزكاة من جنسها أصل، فلا يعدل عنه إلى القيمة التي هي بدل، وليس بالقوي، فقد قررنا كلام المصنف تقريراً صحيحاً.

وَمَنْ أَبْدَلَ مَاشِيَةً فِرَاراً مِنَ الزَّكَاةِ لَمْ تَسْقُطِ الزَّكَاةُ اتِّفَاقاً، وَيُؤْخَذُ بِزَكَاتِهَا. وَقَالَ ابْنُ شَعْبَانَ بِزَكَاةِ ثَمَنِهَا إِنْ كَانَ نَقْداً ....

هذا فصل تكلم فيه - رحمه الله - على المبادلة وأقسامها، فقوله: (**وَمَنْ أَبْدَلَ مَاشِيَةً...**) إلخ. يعني: أن من أبدل ماشية - إما بماشية، أو بعرض، أو بنقد - وقصد

بالمبادلة الفرار من الزكاة لم تسقط عنه الزكاة اتفاقاً؛ لأنه قصد أو فعل ما لا يجوز له، وإذا لم تسقط فالمشهور أنه يؤخذ بزكاة الماشية المقر بها؛ معاملة له بنقيض مقصوده. وقال ابن شعبان: تجب عليه زكاة الثمن؛ أي: النقد. وكذلك ينبغي على قوله: إذا أبدلها بماشية. انتهى.

وقوله: **(وَقَالَ ابْنُ شَعْبَانَ)** يوهم أن ابن شعبان قاله وهو قد رواه عن مالك. قال ابن يونس: وذكر عن ابن الكاتب أنه إنما يعد هاربا إذا باع بعد الحول ولا يراعى قرب الحول، بخلاف المتخالطين؛ لأن الخليطين قد بقيت مواشيهم بأيديهم حتى حال الحول والذي باع ليس بيده شيء. قال ابن يونس: والصواب ألا فرق بين ذلك، وكذلك قال عبد الحق، بل قد يقال: إن هذه أولى؛ لأن الخليطين أرادا إسقاط شيء من الزكاة والفارُّ أراد إسقاط الزكاة كلها فكانت تهمته أقوى.

خليل: والظاهر على رواية ابن شعبان أنه لا يشترط في زكاة الثمن أن يكون نصاباً، كما لا يشترط ذلك إذا باع تمراً لا يثمر، وهو خمسة أوسق، قلنا: يخرج من ثمنه.

فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِرَاراً، فَإِنْ أَبْدَلَهَا بِنَقْدٍ وَهِيَ لِلتِّجَارَةِ رُدَّتْ إِلَى أَصْلِهَا

يعني: فإن لم يكن الإبدال فراراً من الزكاة وأبدلها بنقد وهي للتجارة، فإنها ترد إلى أصلها؛ أي: تزكى لحول الأصل وهو ظاهر؛ لأن الماشية في هذه الصورة سلعة من سلع التجارة وقد بيعت قبل تعلق الزكاة بها. قال محمد: وإن زكاها قبل البيع زكى الثمن إذا تم حول الغنم. قال: ولم يختلف في ذلك قول مالك ولا أصحابه. قال اللخمي: قال أشهب في مدونته: يستأنف بالثمن حولاً من يوم يقبضه. انتهى.

وَإِنْ كَانَتْ لِلْقِنْيَةِ، فَفِي بِنَائِهِ إِذَا كَانَا نِصَابَيْنِ قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبَ

أي: فإن كانت الماشية للقنية وأبدلها بنقد، فقال ابن القاسم: يبني، وإليه رجع مالك. وقال أشهب: يستقبل، وعنه رجع مالك. فرأى في الأول أنه قد انتقل من مال مزكى إلى

مثله. ورأى في الثاني اختلاف الزكاة، وهو لم يقصد بها فعل الفرار من الزكاة، ولم يحل على الذي بيده حول.

واحترز بقوله: (**إِذَا كَانَا نِصَابَيْنِ**) مما لو قصرت الماشية عن النصاب، فإنها حينئذٍ كالعرض، والفرض أنها للقنية فيجب الاستقبال بثمنها. وأخذ اللخمي من قول ابن مسلمة - فيمن باع بعيراً بأربعين شاة بعد ستة أشهر ثم جاءه المصدق، أنه يزكي الغنم - قولاً بعدم اشتراط أن تكون الماشية نصاباً. وأما إذا كانت الماشية نصاباً وباعها بدون النصاب، فإنه لا زكاة عليه اتفاقاً، نقله ابن هارون وغيره. وقال التونسي: ينبغي إذا كانت نصاباً فباعها بدون النصاب أن يضيف ذلك إلى ماله ويبني ولا يستأنف.

بِخِلافِ عَيْنٍ اشْتَرَى بِهِ مَاشِيَةً عَلَى الْمَشْهُورِ

يعني: بخلاف ما إذا كان عنده نصاب من العين أقامه عنده بعض حول، كما لو أقام عنده ستة أشهر ثم اشترى به نصاباً من الماشية، فإن المشهور يستقبل بالماشية حولاً. وقال ابن مسلمة: يبني كما في التي قبلها، والفرق على المشهور أنه إذا كانت عنده ماشية وأبدلها بعين، فقد انتقل مما تعلق الزكاة به أقوى إلى ما تعلقها به أضعف، ألا ترى أن الماشية لا يسقط الزكاة عنها دين بخلاف العين، وإذا كان كذلك اتهم فناسب البناء، بخلاف ما إذا اشترى الماشية بنصاب من العين فإن الأمر بعكس ذلك، فلم يتهم فناسب الاستقبال. وفرق ابن رشد بأنه يتم في بيع الماشية بالعين بالهروب من الزكاة من الساعي، ولا تهمة عليه في اشتراء الماشية بالعين.

وَكَذَلِكَ لَوْ بَاعَهَا بَعْدَ الْحَوْلِ وَقَبْلَ مَجِيءِ السَّاعِي، فَفِي تَزْكِيَةِ الثَّمَنِ عَاجِلاً قَوْلانِ....

ولا حاجة إلى هذا الفرع؛ لأنه عين الفرع الذي تقدم، خلاف ابن القاسم وأشهب فيه، على أن هذا الخلاف إنما يأتي إذا بنينا على أن الساعي شرط وجوب، وأما إن قلنا: إنه

شرط أداء، فتجب عليه زكاة الماشية. فيحصل لنا فيها ثلاثة أقوال: الزكاة عاجلاً، والاستقبال، وتؤخذ منه زكاة الماشية.

فَإِنْ أَبْدَلَهَا بِنِصَابِ [١٣٦/أ] مَاشِيَةٍ مِنْ نَوْعِهَا بَنَى عَلَى الْمَشْهُورِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنِ الأُولَى نِصَاباً كَعِشْرِينَ جَامُوساً بِثَلاثِينَ بَقَرَةً ....

أي: إن كانت عنده ماشية فأبدلها بماشية من نوعها كضأن بمعز، وبخت بعراب، وجواميس ببقر زكى ما أخذ لحول ما أعطاه، وإن كان ما أعطاه دون النصاب، كما ذكر من إبدال عشرين جاموساً بثلاثين بقرة نقداً، هذا هو المشهور، ووجهه ما تقدم في العين، بل هنا أقوى، والشاذ في كتاب ابن سحنون: أنه يستقبل؛ لأن المال لم يمر له حول.

وَإِنْ كَانَتْ تُخَالِفُهَا اسْتَقْبَلَ

كما لو أبدل بقراً بغنم، أو إبلاً ببقر، والاستقبال هو المشهور.

وَأَخْذُ الْمَاشِيَةِ عَنْ الاسْتِهْلاكِ كَالْمُبَادَلَةِ بِهَا ابْتِدَاءً، وَقِيلَ: مَا لَمْ تَتَعَيَّنِ الْعَيْنُ، فَيَكُونُ كَعَيْنٍ عَنْ مَاشِيَةٍ اشْتَرَى بِهَا مَاشِيَةً ....

يعني: وإذا أخذ ماشية عن استهلاك ماشية، فحكمه حكم من أبدل ماشية بماشية، فإن كانت الثانية من جنس الأولى بنى على المشهور، وإن كانت من غير جنسها استقبل على المشهور. وأطلق المصنف الاستهلاك على ما هو أعم من تعييب الماشية وإذهاب عينها بالكلية. فقوله: (**وَقِيلَ: مَا لَمْ تَتَعَيَّنِ الْعَيْنُ**) أي: وقيل: إن الحكم حكم إبدال الماشية إذا لم تتعين القيمة بأن تكون ماشيته باقية، ولكن تعيبت لأن ربها إذ ذاك مخير بين أخذها بعينها وقيمتها. وأما إن تعينت القيمة، فإن ذهبت عين الماشية، فتكون الماشية المأخوذة عن القيمة كماشية أخذت عن عين؛ أي: فيستقبل. وهو قول حمديس. هذا نقل ابن عبد السلام وفيه نظر؛ فإن الذي نقله ابن يونس، وابن راشد وغيرهما: أن حمديس

قال: إنما اختلف قول ابن القاسم في عيب يوجب له الخيار في أخذ العين أو القيمة، فتارة جعل المأخوذ عوضاً عن القيمة، وتارة جعله عوضاً عن العين، وأما لو ذهبت العين حتى لا تكون له إلا القيمة، فلا يختلف قوله أنه لا زكاة فيها. وعلى هذا فيتحصل في المسألة طريقان:

الأولى: أن قول ابن القاسم: اختلف في ذلك سواء ذهبت العين أم لا، وهي طريقة الشيخ أبي محمد وسحنون.

والثانية: طريقة حمديس، وقال في المقدمات: اختلف قول ابن القاسم إذا استهلك الرجل غنماً فأخذ منه غنماً تجب فيها الزكاة. فمرة قال: يزكيها على حول المستهلكة، ومرة قال: يستقبل بها حولاً. واختلاف قوله هذا إنما يصح إذا كانت قد فاتت بالاستهلاك فوتاً لا يوجب له تضمينه القيمة فيها، وأما إذا فاتت أعيانها، فلا خلاف أنه يستقبل بالغنم المأخوذة. قال: ولو كانت قائمة بيد الغاصب لم تفت بوجه من وجوه الفوت، لزكاها على حول الأولى بغير اختلاف أيضاً؛ لأن ذلك كالمبادلة. انتهى. أي: بغير اختلاف من قول ابن القاسم.

قال في النكت - بعد أن ذكر ما ذكره حمديس - : وهذا إن ثبت الاستهلاك ببينة، وإن لم يثبت ذلك فيزكي الغنم التي أخذ؛ لأنه يتهم أن يكون إنما باع غنماً بغنم.

وَأَخْذُ الْعَيْنِ كَالْمُبَادَلَةِ بِاتِّفَاقٍ

أي: فإن أخذ عيناً عن الماشية المستهلكة، فإنه يكون كما لو أبدل ماشية بعين، فيبني على قول ابن القاسم، ولا يبني على قول أشهب.

وقوله: (**بِاتِّفَاقٍ**) أي: أن الشيوخ اتفقوا على إجراء خلاف قول ابن القاسم وأشهب فيها، ولولا الاتفاق لأمكن أن يقال: إن المبادلة أمر اختياري يوجب تهمة

من وقعت منه في مظان التهمة، وذلك يقتضي البناء بخلاف الاستهلاك فإنما يتركها كرهاً، فينبغي الاستقبال.

وَفَائِدَةُ الْمَاشِيَةِ بِشِرَاءٍ أَوْ غَيْرِهِ إِنْ صَادَفَتْ نِصَاباً قَبْلَهَا ضُمَّتْ إِلَيْهِ، وَلَوْ بِيَوْمٍ قَبْلَ مَجِيءِ السَّاعِي. وَقَالَ ابْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ: كَالنَّقْدِ. وَقِيلَ: كَالنَّقْدِ مَا لَمْ تَكُنْ سُعَاةٌ ....

يعني: أن فائدة الماشية المشتراة أو الموهوبة أو غيرهما ليست كفائدة العين؛ لأن فائدة الماشية إن صادفت نصاباً قبلها ضمت الفائدة إلى النصاب الأول وزكيت على حوله، بخلاف فائدة العين فإنها إن صادفت نصاباً قبلها استقبل بها حولاً وبقي كل مال على حوله. أما إن لم تكن الماشية الأولى نصاباً، فإنه يستأنف بالجميع حولاً كالعين، وفرق بفروق:

أحدها: أن زكاة الماشية موكولة إلى الساعي، فلو لم تضم الثانية إلى الأولى لأدى ذلك إلى خروجه مرتين وفيه حرج، بخلاف العين فإنها موكولة إلى أمانة ربها.

ثانيها: أن الماشية لو بقي كل مال على حوله لأدى ذلك إلى مخالفة النصب التي قررها عليه الصلاة والسلام، مثال ذلك: أن يكون للإنسان أربعون شاة قد مضى لها نصف حول، ثم استفاد أربعين، ثم أربعين أخرى، فلو بقي كل مال على حوله لأدى أن يخرج عن مائة وعشرين ثلاث شياه، وهو خلاف ما نص عليه صلى الله عليه وسلم.

ثالثها: لما كانت زكاة الماشية للسعاة، فلو لم نقل أن الفائدة تضم لادعى كل شخص أنه قد استفاد بعض ما بيده ليسقط الزكاة، بخلاف العين فإن التهمة منتفية؛ لأن زكاتها موكولة إلى أمانة ربها.

وقوله: (**وَقَالَ ابْنُ عَبْدِ الْحَكَمِ: كَالنَّقْدِ**) ظاهر. [١٣٦/ ب] والقول بالتفرقة لابن أبي زيد وعده المصنف خلافاً، وعده بعضهم تفسيراً للمشهور، وهو ظاهر على

الفرق الأول والثالث لا على الثاني. هذا ظاهر في الفائدة التي هي من جنس الذي عنده، وأما لو كانت خلاف جنسه كإبل وغنم، كان كل مال على حوله اتفاقاً.

وَذَلِكَ فِي غَيْرِ الْوَقْصِ، وَلِذَلِكَ اتُّفِقَ فِي أَرْبَعِينَ وَأَرْبَعِينَ، وَاخْتُلِفَ فِي ثَمَانِينَ ثُمَّ فِي إِحْدَى وَأَرْبَعِينَ ....

يعني: أن الخلاف المذكور إنما هو إذا كانت الثانية غير وقص، وهذا الكلام لا حاجة إليه، ولعله إنما أتى به ليفرع عليه قوله: (**وَلِذَلِكَ اتُّفِقَ فِي أَرْبَعِينَ وَأَرْبَعِينَ**) أي: أنه لا يؤخذ منه إلا شاة لحول الأولى، واختلف في ثمانين ثم في إحدى وأربعين، فعلى المشهور تجب عليه شاتان، وعلى قول ابن عبد الحكم تجب واحدة ويستقبل بالفائدة حولاً.

وَلِذَلِكَ لَوْ نَقَصَ النِّصَابُ قَبْلَ حَوْلِهِ بِيَوْمٍ، ثُمَّ أَفَادَ مِثْلَهُ مِنْ يَوْمِهِ اسْتَأْنَفَ بِالْجَمِيعِ حَوْلاً ....

أي: ولأجل شرطنا في الضم أن تكون الأولى نصاباً، لزم فيمن كان عنده نصاب فنقص قبل مجيء الساعي بيوم، أو قبل الحول بيوم إذا لم تكن سعاة ثم أفاد في يومه مثله - أي: نصاباً آخر - أن يستأنف بالجميع حولاً؛ لأن الماشية الأولى صارت دون النصاب، فلا تضم الثانية إليها.

وَأَمَّا النِّتَاجُ فَيُضَمُّ مُطْلَقاً

هذا متفق عليه، والأصل فيه قول عمر - رضي الله عنه - لعامله سفيان بن عبد الحكم: **عُدَّ عليهم السخلة التي يحملها الراعي ولا تأخذها.**

وَالْمَاشِيَةُ تُرَدُّ بِعَيْبِهِ أَوْ تُؤْخَذُ بِفَلَسٍ فِي بِنَاءِ رَبِّهَا عَلَى مَا تَقَدَّمَ أَوِ اسْتِقْبَالِهِ قَوْلانِ

يعني: أن من باع ماشية فأقامت عند المشتري فوجد بها عيباً فردها لذلك، أو أفلس المشتري بعد أن قعدت عنده مدة فأخذها البائع، كما لو ملك ماشية في المحرم فقعدت عنده

ثلاثة أشهر، ثم باعها فأقامت عند المشتري ثلاثة أشهر، ثم اطلع على العيب أو أفلس فردت إلى صاحبها. ففي كتاب ابن سحنون: يبني على ما مضى من الحول، وإن رجعت إليه بعد تمامه زكاها مكانها. قال ابن يونس: وعلى القول بأن الرد بالعيب بيع حادث يجب أن يستقبل به حولاً، يجعل القول بالاستقبال مخرجاً، وظاهر كلام المصنف أنه منصوص فتأمله.

فرعان:

الأول: إذا رجعت الماشية بإقالة، فقال ابن المواز: يستقبل بها حولاً. ابن يونس: لأن الإقالة بيع. انتهى. وقال غيره: إن قلنا: إنه حل بيع بنى.

الثاني: إذا ردت الماشية لفساد البيع، جرى البناء والاستقبال على الخلاف هل الفسخ نقض للبيع من أصله، أو ابتداء بيع.

الْخُلْطَةُ فِي الصَّحِيحِ، وَلا يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلا يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ، وَما كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بَيْنَهُمَا بِالسَّوِيَّةِ ....

يعني: دليلها في الحديث الصحيح وهو في البخاري وغيره، وكأن المصنف استدل على هذه المسألة لقوة الخلاف فيها، فإن أبا حنيفة نفى أن يكون للخلطة تأثير إلا مع عدم تبيين ما لكل واحد منهما، وحينئذٍ يصيران شريكين لا خليطين. ووجه الدليل قوله عليه الصلاة والسلام: «يترادانها» ولو كانا شريكين لما ترادا شيئاً.

قال اللخمي: ويصح التراجع بين الشريكين على أحد قولي مالك: أن الأوقاص غير مزكاة. فلو كانت الشركة في مائة وعشرين من الغنم؛ لأحدهما ثمانون وللآخر أربعون فأخذ منها شاة، لرجع صاحب الثمانين بقيمة سدس الشاة.

واختلف الناس هل هذا نهي للملاك عن الجمع والتفريق المقللين للصدقة، أو هو نهي للسعاة عن الجمع والتفريق المكثرين للصدقة؟ والأول أقرب؛ لقوله: (**خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ**). ومعنى التراد بالسوية؛ أي: على عدد الماشية. وفيه دليل لمن يقول أن الأوقاص مزكاة.

كَثَلاثَةٍ لِكُلٍّ وَاحِدٍ أَرْبَعُونَ فَيَجْمَعُونَهَا، وَكَاثْنَيْنِ لِكُلٍّ وَاحِدٍ مِائَةٌ وَشَاةٌ فَيُفَرِّقُونَهَا

(**كَثَلاثَةٍ**) مثال للنهي عن الجمع؛ لأنهم إذا جمعوها تجب عليهم شاة، وكان الواجب في الافتراق ثلاثاً.

وقوله: (**وَكَاثْنَيْنِ لِكُلٍّ وَاحِدٍ مِائَةٌ وَشَاةٌ**) مثال للنهي عن الافتراق؛ لأنهما إذا افترقا وجب على كل واحد شاة، وإذا جمعوها كان الواجب على كل واحد شاة ونصف.

وَالْمَذْهَبُ أَخْذُهُمْ بِالأَوَّلِ. وَأَخَذَ اللَّخْمِيُّ مِنَ الْفِرَارِ قَوْلاً بِخِلافِهِ

يعني: إذا اجتمعوا أو افترقوا خشية الصدقة، فالمذهب: أنهم لا ينتفعون بذلك ويؤخذون بما كانوا عليه. وخرج اللخمي قولاً بزكاة ما فروا إليه، من قول ابن شعبان فيمن باع ماشية فراراً أنه يؤخذ بزكاة العين؛ لأنه كما أخذهم في تلك بزكاة ما فروا إليه فكذلك في هذه. وفرق بوجهين:

أحدهما وهو لابن بشير: أن الانتفاع في مسألة الخلطة ظاهر فيما انتقلا إليه، فوجب التمكن منه لحق الفقراء، ولا كذلك في مسألة [١٣٧/ أ] البيع؛ لجواز أن يكون زكاة الثمن مثل زكاة المبيع أو أكثر.

ثانيهما: أن الفار في الخلطة قصده تقليل الزكاة لا رفعها، فنقيض قصده ألا يقلل، وأما الفار بالبيع فقصده رفعها بالكلية، فنقيض قصده ثبوت أصل الزكاة، ويكفي في ذلك ثبوتها في الثمن، ولعل المصنف لم يصح عنده تخريج اللخمي لاتضاح الفرق بينهما، فلذلك قال: (**الْمَذْهَبُ**) وإلا لقال: (على المنصوص) كعادته في مثل هذا.

وَإِذَا لَمْ تَقُمْ قَرِينَةٌ وَاتُّهِمَا فِيهِمَا لِلنَّقْصِ، فَالْمَشْهُورُ: اعْتِبَارُ قُرْبِ الزَّمَانِ، وَفِي الْقُرْبِ شَهْرَانِ وَشَهْرٌ وَدُونَهُ ....

هذا كما قال ابن بشير: وبأي معنى يحصل ظهور القصد إلى الفرار بالتفريق أو الجمع. أما إن قامت قرينة حال تدل على القصد إلى ذلك، فينبغي أن يعول عليها ولا يلتفت إلى

الزمان. وأما إن لم تقم قرينة، فهل يرجع في ذلك إلى الزمان أم لا؟ قولان: المشهور أنه يستدل على أن ذلك بقرب الزمان، والشاذ أنه لا يستدل عليه بزمان أصلاً، بل ينظر إلى ما ظهر من قرينة الحال، ثم ذكر الثلاثة الأقوال التي ذكرها المصنف في حده.

وفهم من قوله: (**إِذَا لَمْ تَقُمْ قَرِينَةٌ**) أنه لو قامت قرينة على صدقهما من حسن السيرة والديانة في المعاملة لعمل عليها. وظاهر قولها: أن الساعي إذا وجدهما اجتمعا لشهرين قبل الحول أو لشهر على القول الآخر وافترقا لذلك أنه يأخذهما بما كانا عليه قبل. والمنقول في المدونة: إن لم يخلطوا إلا في شهرين من آخر السنة فهما خلطاء، قال ابن القاسم فيها: والأقل من شهرين فهم خلطاء ما لم يقرب الحول جداً. وقال ابن المواز: وكذلك أقل من شهر ما لم يقرب الحول جداً. وقال ابن حبيب: لا تكون الخلطة بأقل من شهر. ابن راشد: فتأمل هذه النقول وطابقها بما في الأصل فظاهرها التنافر، إلا أن يريد بحكاية الخلاف في القرب الذي يكونون فيه خلطاء، وأما ما دون ذلك يستدل به على قصد الفرار فتتفق النقول، لكن ظاهر كلامه خلافه، فتأمله.

وحكى ابن عبد البر في الكافي عن بعض أصحاب مالك: أنهما لا يزكيان زكاة الخلطة إلا أن يخلطا عاماً كاملاً.

وَالاخْتِلافَ عِنْدَ الإِشْكَالِ كَأَيْمَانِ التُّهَمِ

أي: إذا عدمت القرينة والزمان الدالان على الفرار وأشكل الأمر، فهل تتوجه اليمين على الملاك أو لا، أو يفرق بين المتهم فتتوجه، وبين غيره فلا تتوجه؟ ثلاثة أقوال. وهذا معنى قوله: (**كَأَيْمَانِ التُّهَمِ**).

ابن عبد السلام: ومذهب المدونة في الزكاة عدم توجهها، وظاهره مطلقاً؛ لقوله في الزكاة الأول: ومن قدم بتجارة فقال: هذا الذي معي قراض، أو بضاعة، أو علي دين، أو لم يَحُلْ على ما عندي الحول صدق ولم يحلف. ولا شك أن أرباب الخلطة من هذا.

خليل: وقد يقال: إنما قال مالك هذا في زكاة العين الموكولة إلى أمانة ربها، ولا يلزم منه موافقة الماشية لذلك؛ لأنها أشد.

وَمُوجِبُهَا خَمْسَةٌ: الرَّاعِي، وَالْفَحْلُ، وَالدَّلْوُ، وَالْمُرَاحُ، وَالْمَبِيتُ

(**موجب**) هنا بكسر الجيم اسم فاعل؛ أي: سببها، و(**الرَّاعِي، وَالْفَحْلُ**) معلومان. و(**وَالدَّلْوُ**) نقل الباجي عن الأصحاب: أنه الماء الذي تشرب منه الماشية. وذكر صاحب التلقين عوض المراح المسرح. قال ابن بشير: ويكفي عنه اشتراط اتحاد الراعي. وجعل اللخمي بدل المبيت الحلاب.

وَشَرْطُ الرَّاعِي: إِذْنُ الْمَالِكِينَ. قَالَ الْبَاجِيُّ: وَالافْتِقَارُ إِلَى التَّعَدُّدِ

الراعي إن كان واحداً فهو من أسباب الخلطة، لكن يشترط أن يأذن له المالك، قاله غير واحد. قال الباجي: وإن كان لكل ماشية راعٍ يأخذ أجرته من مالكها، فلا يخلو أن يتعاونوا بالنهار على جميعها، أو لا يتعاونوا على ذلك، فإن كانوا يتعاونون بإذن أربابها فهي خلطة؛ فإن جميعهم رعاة لجميع الماشية، وإن كانوا لا يفعلون ذلك أو يفعلونه بغير إذن أرباب الماشية فليست بخلطة، هذا الذي أشار إليه أصحابنا. ويجب أن تكون في ذلك زيادة؛ وهي أن يكون إذن أرباب الأموال في التعاون على حفظها لكثرة الغنم. وإن كانت قليلة بحيث يقوى راعي كل واحد على ماشيته دون غيره، فليس اجتماعهم من صفة الخلطة. انتهى.

وقول الباجي صحيح، واشتراطهم ذلك في الفحل يوضحه، وعلى هذا فهو تقييد، ولهذا تكون نسخة (**قَالَ الْبَاجِيُّ**) أحسن من النسخة الأخرى: (وقال الباجي) بإثبات حرف العطف؛ لأن إثباته يدل على أن قوله خلاف. والله أعلم.

وَشَرْطُ الْفَحْلِ: الاشْتِرَاكُ أَوْ ضَرْبُهُ فِي الْجَمِيعِ، وَالافْتِقَارُ إِلَى التَّعَدُّدِ

(**الاشْتِرَاكُ**) أي: مع الضرب، إذ من لازم الاشتراك الضرب في الجميع.

وقوله: (**أَوْ ضَرْبُهُ فِي الْجَمِيعِ**) أي: وهو [١٣٧/ ب] لأحدهما. وفي كلامه فائدة؛ لأنه لو قال: وشرط الفحل الضرب، لتوهم أن شرطه الضرب مع الاشتراك، فنفى هذا التوهم. وبهذا التقرير يندفع قول ابن عبد السلام: جعله ضربه في الجميع قسيماً، لكون الفحل مشتركاً فيه وليس كذلك، بل لابد من ضربه في الماشية، سواء كان مشتركاً أو كان لأحد المالكين.

وَالاشْتِرَاكُ فِي الْمَاءِ بِمِلْكٍ أَوْ مَنْفَعَةٍ كَالدَّلْوِ

قوله: (**وَالاشْتِرَاكُ فِي الْمَاءِ**) تفسير للدلو. أي: الماء الذي هو من أسباب الخلطة. فقوله: (الاشتراك) مبتدأ. وقوله: (بملك أو منفعة) خبره. فالملك كالبئر إذا اجتمعوا على حفرها، والمنفعة كالنهر.

وقوله: (**كَالدَّلْوِ**) يعني بهذا الدلو: الآلة التي يرفع بها الماء. وكأنه قصد أن ينبه على أنه لا يشترط في الشرب أن يكون مملوكاً لهما، كما لا يشترط ذلك في الآلة التي يشال بها الماء. وقول ابن عبد السلام: إن قوله (كالدلو) هو الخبر. فيه نظر.

وَالْمُرَاحُ: مَوْضِعُ إِقَامَتِهَا، وَقِيلَ: مَوْضِعُ الرَّوَاحِ لِلْمَبِيتِ

تصوره ظاهر، وقد تقدم. وضبطه الجوهري: المراح بمعنى القول الأول بضم الميم، وبفتحها إذا كان بمعنى القول الثاني. والقولان اللذان ذكرهما المصنف حكاهما ابن بشير، وحكاهما أيضاً الباجي. وقال في التنبيهات: المراح: موضع المبيت. وهو بضم الميم.

وَالْمُعْتَبَرِ مِنْهَا: ثَلاثَةٌ. وَقِيلَ: أَوِ اثْنَانِ. وَقِيلَ: أَوِ الرَّاعِي

نقل الباجي أنه لا خلاف في عدم اشتراط الخمسة. والقول بالثلاثة لابن القاسم في العتبية. وبالاثنين للأبهري. والقول بالاكتفاء بالراعي لابن حبيب وليس بخلاف؛ لأنهم مجتمعون بالراعي على أكثر صفات الخلطة، كذا نص عليه الشيوخ.

ابن عبد السلام: وتأمل عطف الأقوال التي ذكرها بـ(أو) تجده غير صحيح.

وَمُوجَبُهَا: حُكْمُ الْمَالِكِ الْوَاحِدِ فِي الْوَاجِبِ، وَالسِّنِّ، وَالصِّنْفِ مِنْ ضَأْنٍ أَوْ مَعْزٍ

(**موجب**) هنا بفتح الجيم اسم مفعول؛ أي: أن الذي توجبه الخلطة بالأسباب المتقدمة أن يكون المأخوذ من الملاك كالمأخوذ من المالك الواحد في الواجب، كثلاثة لكل واحد أربعون فتجب عليهم شاة. (**السِّنّ**) كاثنين لك واحد ست وثلاثون من الإبل فعليهم جذعة. (**وَالصِّنْفِ**) كاثنين لواحد ثمانون معزاً وللآخر أربعون ضأنية، فعليهما شاة من المعز. وفي بعض النسخ عوض (المالك)، (حكم الملك) وهي واضحة.

بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ لِكُلٍّ وَاحِدٍ نِصَابٌ فَأَكْثَرُ حَلَّ حَوْلُهُ

يعني: أن ما تقدم من أن المالكين يكونان كالمالك الواحد مشروط بأن يكون لكل واحد نصاب فأكثر حل حوله، ولم يحفظ أكثر شيوخ المذهب في النصاب خلافاً. ونقل ابن رشد عن ابن وهب كمذهب الشافعي: أنهما يزكيان زكاة الخلطة وإن لم يكن لكل واحد نصاب إذا كان في المجموع نصاب، وهو منصوص في المبسوطة، وذكره ابن زرقون. وحقيقته: تصيير المتعدد كالمتحد.

وَأَنْ يَكُونَا مَعاً مِنْ أَهْلِهَا لا وَاحِدٌ عَلَى الْمَشْهُورِ

يعني: ويشترط أيضاً أن يكون المالكان معاً من أهلها. أي: مسلمين حرين. وإن كان أحدهما من أهلها فقط، فالمشهور أنه يزكي على حكم الإفراد. وذهب ابن الماجشون إلى أنه يزكي زكاة الخلطة ويسقط ما على الذمي والعبد.

وَأَخَذَ اللَّخْمِيُّ مِنَ الشَّاذِّ خِلافاً فِي النِّصَابِ وَالْحَوْلِ فِي أَحَدِهِمَا، فَيُزَكِّي زَكَاةَ الْخُلْطَةِ وَيَسْقُطُ مَا عَلَى الآخَرِ إِلَى حَوْلِهِ، وَالْمَعْرُوفُ خِلافُهُ ....

يعني: أن اللخمي خرج من قول ابن الماجشون في المسألة التي قبل هذه قولاً آخر بعدم اشتراط النصاب في ملك كل واحد، وعدم اشتراط حلول الحول على ملك كل واحد، ورأى أن قيام المانع في أحد الملكين كقيامه في أحد المالين، ورده ابن بشير بأن الذمي مخاطب بفروع الشريعة على قول، والعبد قد قيل: تتعلق الزكاة بماله، فمخالطهما لم يخرج عن كونه مخالطاً لأهل الزكاة، وأن من قصر ماله عن النصاب، أو زمان ملكه عن الحول فلا زكاة عليه اتفاقاً، فوجب بقاء حكمه في حال الخلطة على ما كان عليه قبلها، ثم لا يحتاج إلى هذا التخريج في النصاب فقط؛ لأنا قدمنا الخلاف في المذهب في اشتراط النصاب.

وقوله: (**فِي أَحَدِهِمَا**) متعلق بقوله: (**أَخَذَ**) أي: خلافاً في أحدهما. وقوله: (**فيزكي...**) إلى آخره. هو تفسير لتخريج اللخمي، وهو واضح.

وَيَتَرَاجَعَانِ عَلَى الأَجْزَاءِ بِالْقِيمَةِ وَإِنْ كَانَتْ أَوْقَاصاً، كَتِسْعِ ذَوْدٍ وَسِتٍّ اتِّفَاقاً، وَكَذَلِكَ فِي مِثْلِ تِسْعِ ذَوْدٍ وَخَمْسٍ عَلَى الْمَشْهُورِ، وَرَجَعَ إِلَيْهِ ....

كان هنا تامة؛ أي: حصلت أوقاص. وحاصلها: إن حصلت الأوقاص من الطرفين كما مثل بست من الإبل وتسع، فلا خلاف في التراجع على الأجزاء، فإذا أخذ الساعي منها ثلاث شياه كانت بينهم على خمسة عشر جزءاً، على صاحب الستة ستة أجزاء، وعلى صاحب التسعة تسعة أجزاء. وإن انفرد الوقص من جهة كخمس وتسع، فعن مالك: إذا أخذ

الساعي منها شاتين روايتان: **إحداهما**: أن على كل واحد شاة. **والثانية**: أن الشاتين بينهما على أربعة عشر جزءاً، [١٣٨/ أ] على صاحب الخمسة خمسة أجزاء، وعلى صاحب التسعة تسعة أجزاء. والأَوْلى أن يقال هنا: على صاحب التسعة ثلاثة أخماس، وعلى صاحب الستة خمسان؛ لأنه كلما أمكنت القسمة من عدد أقل كان أولى. ولكن ابن الجلاب فعل ما ذكرناه أولاً فاتبعناه تبركاً به. والرواية الثانية هي التي رجع إليها مالك بناء على أن الأوقاص مزكاة، وهي التي ذكر المصنف أنها المشهور، والأولى مبنية على أن الأوقاص غير مزكاة.

وَفِي التَّقْوِيمِ يَوْمَ الأَخْذِ أَوْ يَوْمَ الْوَفَاءِ قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبَ، بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ كَالْمُسْتَهْلِكِ أَوْ كَالْمُسْتَسْلِفِ ....

يعني: إذا أخذ الساعي من أحدهما وثبت لأحدهما الرجوع، فهل ينظر إلى قيمة ما أخذه الساعي يوم أخذه وهو قول ابن القاسم، أو يوم الوفاء وهو قول أشهب؟ والأول: بناء على أن الرجوع عليه كالمستهلك لنصيب خليطه، والقيمة إنما تؤخذ في الاستهلاك يوم التعدي. والثاني: بناء على أن المرجوع عليه كالمستسلف لنصيب خليطه. وإذا تسلف الإنسان شاة تساوي عشرين، ثم صارت تساوي عشرة، فليس له إلا شاة تساوي عشرة. وإلحاقه بالمستهلك أظهر؛ للأخذ كرهاً. وقد يقال: لما خالط غيره، فقد دخل على ذلك. ولعل هذا الوجه هو وجه القولين في الرد إلى هذين الأصلين، وإنما لم يجعله المصنف في القول الأول مستهلكاً حقيقة؛ لأنه لم يباشر ولم يأمر.

فَإِنْ خَالَفَ السَّاعِي فَأَخَذَ وَلَيْسَا بِنِصَابٍ فَغَصْبٌ لا تَرَاجُعَ فِيهِ، وَإِنْ كَانَ بِالْجَمِيعِ نِصَاباً وَقَصَدَ غَصْباً فَكَذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا، فَإِنْ قَصَدَ غَصْباً بِالزَّائِدِ فَلا تَرَاجُعَ فِيهِ، وَإِنْ كَانَ بِتَأْوِيلٍ تَرَاجَعَا، وَقِيلَ فِي الزَّائِدِ

أي: فإن خالف الساعي الشرع، فإن لم يكن جميع مال الخلطاء نصاباً كائنين لكل واحد خمس عشرة شاة، فأخذ من أحدهما شاة فذلك غصب لا تراجع فيه. وإن كان

بالجميع نصاباً كما لو كان لكل واحد عشرون، فإن قصد بالأخذ الغصب فكذلك، وإن لم يقصد الغصب بل تأول في ذلك وأخذ بقول من ذهب إليه من العلماء تراجعا؛ لأن أخذ الساعي بالتأويل كحكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا ينقض ولا يرد.

وقوله: **(وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا)** يعني: وإن كان أحد المالين نصاباً والآخر دون النصاب، كاثنين للواحد مائة وللآخر أحد وعشرون، فإن قصد غصباً بالزائد؛ أي: بالشاة الثانية فلا تراجع فيه لأنه ظلم، وإن لم يقصد الغصب بل قلد في ذلك إماماً وهو معنى قوله: **(وَإِنْ كَانَ بِتَأْوِيلٍ)** فإنهما يتراجعان كما تقدم. وإذا قلنا بالتراجع فهل يتراجعان في جميع الشاتين، أو في الزائد وهو الشاة الثانية؟ قولان:

فعلى **الأول** وهو قول محمد وسحنون: يقسمان الشاتين على مائة وأحد وعشرين جزءاً، يكون على صاحب المائة مائة، وعلى صاحب الإحدى وعشرين أحد وعشرون جزءاً.

وعلى **الثاني** وهو قول ابن عبد الحكم: يكون على صاحب المائة شاة، ثم يقسم الثانية على مائة وإحدى وعشرين.

وَعَلَيْهِمَا اخْتُلِفَ إِذَا أَخَذَ بِنْتَ لَبُونٍ مِنِ اثْنَتَيْنِ وَثَلاثِينَ وَأَرْبَعٍ، فَقِيلَ: يَتَرَاجَعَانِهَا، وَقِيلَ: قِيمَةُ مَا بَيْنَ السِّنَّيْنِ ....

أي: وعلى القول في كيفية التراجع، اختلف في خليطين لأحدهما اثنان وثلاثون، وللآخر أربع، فعلى الأول يتراجعان في مجموع بنت اللبون، فإن كانت تساوي ستةً وثلاثين درهماً كان على صاحب الأربع أربعة دراهم، وعلى صاحب اثنين وثلاثين اثنان وثلاثون درهماً. وعلى الثاني يتراجعان الزائد على سن بنت المخاض؛ أي: يقتسمان الزائد على سن بنت مخاض على مجموع المال، فلو كانت بنت المخاض تساوي أربعة وعشرين لاقتسما اثنى عشر على مجموع الماشية؛ أي: على ست وثلاثين، فيكون على صاحب الأربع درهم وثلث.

وقال ابن عبد السلام في هذا القول الثاني: يقتسمان الزائد على سن بنت المخاض على ما بين السنين، وهو أحد عشر جزءاً. وما أراه إلا وهماً، وقد نص على ما قدمته الباجي، وصاحب البيان، وابن يونس، وابن شاس وغيرهم. ولتعلم أن النص إنما هو للمتقدمين في الغنم لا كما يُفْهِمُهُ كلام المصنف بقوله: (**عَلَيْهِمَا**) ثم أجرى المتأخرون مسألة الإبل عليها، ونص على ذلك ابن عبد السلام.

وَخَرَّجَ اللَّخْمِيُّ التَّنْصِيفَ فِي الزَّائِدِ

قال اللخمي - بعد ذكر القولين المتقدمين - : هل يتراجعان المجموع أو الزائد؟ ويجري فيهما قول ثالث: أن الثانية تكون عليهما نصفين، قياساً على القول: إذا شهد أربعة بالزنا واثنان بالإحصان فرجم ثم رجع جميعهم، فقيل: تكون ديته عليهم أسداساً، وقيل: نصفين؛ لأن كل فريق يقول: لولا أنتم لم يرجم.

قال ابن بشير: ولا يلزم ما قاله؛ لأن القول بأن في الدية شطرين نظر إلى أن الإحصان يستقل بالاثنين كاستقلال الزنا بالأربعة، فهم في المعنى كالمتشاطرين، وفي مسألة الخليطين لا شك أن لزيادة العدد تأثيراً في وجوب الزكاة في تأويل المصدق، فيقسم على الأعداد.

وَفِي الزَّوْجُ يَسْتَحِقُّ [١٣٨/ب] نِصْفَ مَاشِيَةٍ بِعَيْنِهَا بِالطَّلاقِ كَالْخَلِيطِ أَوْ كَالْفَائِدَةِ، قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبَ، بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ تَبَيَّنَ بَقَاؤُهَا عَلَى مِلْكِهِ أَوْ مِلْكِهَا الآنَ ....

أي: إذا تزوج إنسان امرأة وأصدقها ماشية معينة كثمانين شاة، ثم طلقها قبل البناء فاستحق نصفها، فهل يقدر هذا الراجع كأنه لم يزل على ملكه فيزكيان زكاة الخلطة - وهو له في المدونة - أو إنما انتقل إلى ملكه الآن - قاله أشهب - فيستقبل الزوج بنصيبه؟ ثم لهما حالتان: حالة يقتسمان فيها قبل مجيء الساعي، وحالة لا يقتسمان فيها. فإذا اقتسما أخذ من الزوجة شاة وكذلك من الزوج على المشهور.

قال اللخمي: واختلف إن وجدهما لم يقسما، هل يجب فيها نصف شاة على المرأة، أو يكون عليها فيها شاة دون الزوج، أو تكون الشاة عليهما جميعاً، وانظره؟.

ولفظ المدونة: ومن تزوج امرأة على ماشية بعينها فلم تقبضها حتى تم لها حول عند الزوج، فطلقها قبل البناء وقبل مجيء الساعي، فإن أتى الساعي ولم يقتسماها أو وجدهما قد تخالطا بعد اقتسام، فهما كالخليطين لا زكاة عليهما حتى يكون في حظ كل واحد منهما ما فيه الزكاة. قال: ولا يكون للزوج فائدة إذا كان فيها شريكاً في نمائها ونقصها.

وقوله: (**بِعَيْنِهَا**) احترازاً من التي في الذمة، فإن المرأة لا زكاة عليها إلا بعد حول بعد قبضها اتفاقاً.

وَعَلَيْهِمَا خِلافُ الْغَلَّةِ، وَخِلافُ الْحَدِّ فِي وَطْئِهِ جَارِيَةَ الصَّدَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ

فعلى **الأول**: يكون للزوج نصف الغلة ولا حد عليه. وعلى **الثاني**: تكون الغلة كلها للمرأة والحد عليه.

وَأَمَّا الْخَلِيطُ لَهُ مَاشِيَةٌ بِخَلِيطٍ آخَرَ كَثَمَانِينَ، وَثَمَانِينَ لَهُ نِصْفُهَا

هذه المسألة من حسان المسائل، وللناس فيها طرق وكلها لا ترفع الإشكال، وربما صعبت على كثير لاسيما من لفظ المدونة، وسأوضحها إن شاء الله تعالى.

ابن هارون: يعني: أن من له ماشية خالط ببعضها إنساناً وبالبعض الآخر آخر، وهذا ظاهر من كلامه، فإنه قال: (**وَأَمَّا الْخَلِيطُ**) فأثبت له أنه خليط. وقوله: (**لَهُ مَاشِيَةٌ بِخَلِيطٍ آخَرَ**) يستلزم أن تكون هذه الماشية غير الأولى. وقوله: (**كَثَمَانِينَ...**) إلخ. أي: كرجل له ثمانون شاة خالط بأربعين إنساناً وبالأربعين الأخرى آخر، وما قاله ابن عبد السلام من أن كلامه أعم من أن يكون خالط كلاً من الطرفين بنصف الثمانين أو بأكثرها ليس بظاهر، بل يتعين الحمل على أنه خالط كل واحد بنصفها؛ لما تقدم أن شرط الخلطة أن يكون لكل واحد نصاب.

فَأَرْبَعَةٌ، كَالْخَلِيطِ الْوَاحِدِ فَشَاتَانِ عَلَيْهِ شَاةٌ

أي: فأربعة أقوال ولذلك أتى بالتاء، ولو أراد روايات لقال: فأربع.

الأول: أن الخليطين كالخليط الواحد، بناء على أن خليط الخليط كالخليط فيكون عليه شاة كاملة؛ لأن له نصف المائة والستين، وعلى كل واحد من الطرفين نصف شاة. وعزاه ابن شاس، وابن راشد لابن القاسم وأشهب. قال ابن بزيزة: وهو أصح الأقوال. وعزاه في البيان لابن حبيب، وابن الماجشون. قال: ولم يتكلم في المدونة على خليط الخليط، وإنما تكلم على الخليط إذا كانت له غنم لم يخالط بها، فاحتمل أن يكون مذهبه فيها خليط في الخليط كالخليط على ما في العتبية عن بعض المصريين، ويحتمل أن يكون على ما ذهب إليه ابن حبيب، والأول هو الذي حفظناه عن الشيوخ. انتهى. وسيأتي لفظ العتبية إن شاء الله تعالى.

وَكَالْخَلِيطَيْنِ فَكَذَلِكَ

هذا القول الثاني قد ذكره ابن رشد. ومعناه: أن كل واحد من الطرفين لا خلطة بينه وبين الطرف الآخر، بناء على أن خليط الخليط ليس كالخليط فيكونان خليطين، فيكون عليه مع كل من الطرفين نصف شاة، ويكون على كل من الطرفين نصف شاة، فيكون مجموع الواجب شاتين، وهو معنى قوله: (**فَكَذَلِكَ**) ومنشأ الخلاف تعارض أمرين كالمتناقضين؛ **أحدهما**: أن الخليط الأوسط يجب ضم بعض ملكه إلى بعض مع عدم الخلطة. **والثاني**: أن الطرفين ليس بينهما خلطة فلا يضم ملكهما بعضه إلى بعض. فمن غلب حكم الوسط جعل خليط الخليط كالخليط، ومن غلب حكم الطرفين أفرد ملك الوسط فجعله كمالين لمالكين.

وَالْوَسَطُ خَلِيطٌ لَهُمَا مَعاً وَهُوَ مَعَ أَكْثَرِهِمَا، فَشَاةٌ وَثُلُثَانِ عَلَيْهِ ثُلُثَا شَاةٍ

هذا هو القول الثالث. ومعناه: أن الوسط وهو صاحب الثمانين يعد خليطاً لكل من الطرفين بجميع الثمانين.

وقوله: (**وَهُوَ مَعَ أَكْثَرِهِمَا**) الضمير في (هو) عائد على أحد الطرفين لا بعينه؛ أي: وكل واحد من الطرفين خليط للوسط بما خالطه به الوسط فقط، وإذا كان كذلك كان الواجب شاة وثلثين، على الوسط الثلثان وعلى كل طرف نصف؛ لأن الوسط إذا عد خليطاً لكل منهما بجميع الثمانين كان هو صاحب الأكثر؛ أي: صاحب الثمانين. فعليه ثلثا شاة وعلى كل طرف نصف؛ لأن كل واحد منهما إنما يعد مخالطاً للوسط بما خالطه به الوسط فقط وهو أربعون، والفرض أن له أربعين. وأبهم الضمير لعدم الالتباس؛ إذ لا يمكن حمله على [١٣٩/ أ] الوسط، وقد ذكر في البيان هذا القول كما تقرر ولم يعزه، وبهذا تعلم أن ما قاله ابن راشد - وقال ابن عبد السلام أنه قريب - : أن (أكثرهما) تصحيف في هذا القول وفي الذي بعده، وأنها مصحفة بـ(أحدهما) ليس بشيء، وجزاهم الله خيراً لقد أوضحا وبينا.

وَالْوَسَطُ خَلِيطٌ مَعَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَهُمَا وَهُوَ مَعَ أَكْثَرِهِمَا، فَشَاةٌ وَثُلُثٌ عَلَيْهِ ثُلُثَا شَاةٍ ....

هذا هو القول الرابع. ومعناه: أن الوسط يقدر خليطاً لكل واحد من الطرفين بجميع ماشيته، وأن الطرفين لا خلطة بينهما. وقوله: (**لَهُمَا**) أي: لأجل إدخال الرفق عليهما.

وحاصله: أن هذا والقول الثالث يريان أن الوسط لا يزكي ماله إلا مجتمعاً، إذ من حجته أن يقول: إنما أزكي مالي مع واحد لأن علي في التفريق ضرر. وكذلك اتفقا على أنه إنما يجب على الوسط ثلثا شاة ثم اختلفا. ففي الثالث هل يقدر أن كل طرف مخالط

للوسط بما خالطه به الوسط فقط، فيكون عليه نصف شاة. وفي الرابع يقدر أُن كل طرف مخالطاً للوسط بجميع ماشيته، فيكون عليه ثلثا شاة رفقاً بالطرفين. وحاصل ما ذكره المصنف: أن خليط الخليط قيل كالخليط، وقيل: لا. وعلى الثاني فهل يزكي الوسط ماشيته مع هذا وهذا أم لا؟ وعلى الثاني فهل يقدر كل طرف مخالطاً للوسط بما خالط به الوسط فقط، أو بمجموع ماشيته؟ وهذا القول هو الذي يؤخذ من العتبية. قال فيها: قال بعض المصريين: ولو أن رجلاً له ثلاثون من الإبل ولثلاث نفر ثلاثون من الإبل لكل واحد عشرة، فجاءهم الساعي، فإنه يحسب على الذي له العشرة الثلاثين كلها التي هي لصاحبه؛ لأنها يجمعها على صاحبه فيأخذ من صاحب العشرة ما يصير على عشرته إذا جمعت كلها، وتفسير ذلك أن الساعي يبدأ بأحد ثلاثة نفر، فيقول له: إن لك عشرة من الإبل ولمخالطك مثلها فهذه عشرون، وله عند فلان وفلان عشرون فهذه أربعون، فلابد من جمعها عليك فاعلم ما يصير عليك يا صاحب العشرة فآخذه بأربعين من الإبل فيهما ابنة لبون، فعليك يا صاحب العشرة ربعها، ثم يرجع إلى الثاني والثالث فيفعل بهما هكذا، ويأخذ من كل واحد ربع قيمة بنت اللبون، ثم يرجع إلى صاحب الثلاثين فيقول له: إن لك ثلاثين من الإبل ولأصحابك ثلاثين أخرى وأنت خليط لهم بإبلك ولابد أن أحسب عليك ما لأصحابك فاعرف ما يصير عليك إذا جمعته عليك وآخذه منك، فجميع إبلك إذا جمعتها ستون وفيها حقة، فعليك يا صاحب الثلاثين نصفها فَهاتِه.

وفي المسألة قول خامس حكاه الباجي عن ابن المواز، وابن عبد الحكم، وأصبغ: أن الوسط عليه شاة وعلى كل واحد من صاحبيه ثلث شاة. وفهم ابن راشد أن هذا هو القول الثالث، وليس بصحيح؛ لأن المصنف نص على أن الوسط في القول الثالث ثلثي شاة.

وَيَظْهَرُ الْفَرْقُ بَيْنَ الأَوَّلِ وَالثَّانِي فِي وَسَطٍ لَهُ خَمْسَةَ عَشَرَ خَالَطَ بِخَمْسَةٍ، وَعَشَرَةٍ ذَوِي خَمْسَةٍ، فَعَلَى الأَوَّلِ بِنْتُ مَخَاضٍ، وَعَلَى الثَّانِي بِالْغَنَمِ ....

هذا جواب عن سؤال مقدر؛ لأنه لما قال الواجب في الأول شاتان وفي الثاني كذلك، كأن قائلاً قال له: فإذاً لا فرق بينهما. فأجاب بما ذكره وهو ظاهر، وهنا فرق آخر وهو أظهر، وهو أن المصنف سيذكر أن المشهور فيمن وجب عليه جزء شاة أخذ القيمة، وعلى هذا فيتخرج الوسط على القول الأول شاة وعلى الثاني قيمة نصف شاة.

فَإِنْ كَانَ لَهُ مَاشِيَةٌ بِغَيْرِ خَلِيطٍ ثَانٍ سَقَطَ الرَّابِعُ

يعني: سقط القول الرابع الذي في مسألة خليط الخليط، وتأتي الثلاثة الأول هنا:

الأول: أن الجميع خليط فتجب شاة على صاحب الثمانين، وهو مذهب المدونة.

ثانيها: أن على صاحب الأربعين نصف شاة، وعلى صاحب الثمانين شاة؛ لأن الساعي يأخذ منها شاة الثمانين المختلطة، ثم يأخذ من صاحب الثمانين على الأربعين التي لا خليط له فيها نصف شاة؛ لأنه لم يضيفه إلى الأربعين التي زكاها مع صاحبها. هكذا قرر هذا القول ابن راشد، وابن عبد السلام وغيرهما. ولولا هذا لأمكن أن يقال بوجوب الشاتين؛ لأن الثمانين المجتمعة فيها شاة، والأربعين الأخرى مقدرة الانفصال فتكون فيها أخرى.

والقول الثالث: أن عليهما شاة، وسدساً عليه ثلثا شاة، وعلى صاحب الأربعين نصف شاة، وعزاه ابن راشد لابن الماجشون. قال سحنون: وهو أحب إلي.

وَإِذَا وَجَبَ جُزْءٌ تَعَيَّنَ أَخْذُ الْقِيمَةِ لا جُزْءٍ عَلَى الْمَشْهُورِ

إنما تعين أخذ القيمة لأجل الشركة، لما فيها من الضرر، ألا ترى أن الأوقاص إنما شرعت لرفع ضرر الشركة، والشاذ أنه يكون شريكاً في شاة؛ لأن أخذ القيمة خلاف الأصل.

والْمَشْهُورُ: اشْتِرَاطُ مَجِيءِ السَّاعِي إِنْ كَانَ لِلْعَمَلِ

أي: أنه اختلف في مجيء الساعي هل هو شرط للوجوب كالنصاب، أو في الأداء لخصوصية الماشية على غيرها ؟ والأول هو المشهور [١٣٨/ أ].

[١٣٩/ ب] وقوله: (**إِنْ كَانَ**) أي: إن كان ثَمَّ سعاة. يريد وتصل، وإلا وجبت بالحول الثاني اتفاقاً. واستدل المصنف للمشهور بعمل المدينة، واعترض بأن لا زيادة في العمل على خروجهم لقبضها، وذلك أعم من شرط الوجوب وشرط الأداء. ولأنهم كانوا يخرجون لقبض زكاة الحب، وليس خروجهم لذلك شرط في الوجوب، والقول الشاذ حكاه ابن بشير.

وَعَلَى الْمَشْهُورِ: لَوْ مَاتَ قَبْلَ مَجِيءِ السَّاعِي، أَوْ أَوْصَى بِهَا، أَوْ أَخْرَجَهَا لَمْ تَجِبْ، وَلَمْ تُبَدَّ، وَلَمْ تُجْزِهِ ....

أي: وإذا فرعنا على المشهور، فمات رب الغنم بعد الحول وقبل مجيء الساعي لم يجب على الوارث إخراجها عنه؛ لأنها لم تجب عليه، ولكن يستحب لهم إخراجها. ولو أوصى بها فهي من الثلث غير مبداة. قال مالك في المدونة: وإنما يبدأ في الثلث ما كان فرط فيه من زكاة العين، ولو أخرجها قبل مجيئه لم تجزه وكان للساعي أخذها منه. قوله: (**لَمْ تَجِبْ**) راجع إلى قوله: (**لَوْ مَاتَ**). قوله: (**وَلَمْ تُبَدَّ**) راجع إلى قوله (**أَوْصَى بِهَا**). قوله (**لَمْ تُجْزِهِ**) راجع إلى قوله (**أَخْرَجَهَا**).

وعلى الشاذ: تجب في الفرع الأول وتبدى في الثاني. وظاهر قوله: وعلى المشهور أنها تجزئ على الشاذ، وهكذا قال اللخمي لكنه لم يطلق الخلاف، بل قال: إذا أخرج المزكي زكاته لغير الأئمة ولم يعلم ذلك إلا بقوله، فإن كان من أهل التهم لم تجزه بالاتفاق. قال: وإنما الخلاف إذا كان مخرجها عدلاً أو غير عدل وأخرجها ببينة، فوجه عدم الإجزاء ورود النص بجعل هذه إلى الأئمة. ووجه القول الآخر أن جعل ذلك للأئمة لم يكن لحق

لهم، وإنما هم فيها كالولاة يوصلونها إلى مستحقها، فمن أوصلها إليهم أجزأت. قال: والأموال الظاهرة والباطنة في ذلك سواء. انتهى. ولولا هذا لكان الظاهر أنها لا تجزئ على القولين؛ لأنا وإن لم نقل أن الساعي شرط وجوب فهو شرط أداء.

وَعَلَيْهِ لَوْ مَرَّ السَّاعِي فَوَجَدَهَا نَاقِصَةً ثُمَّ رَجَعَ وَقَدْ كَمُلَتِ اسْتَقْبَلَ

أي: وعلى المشهور، لو مر الساعي بإنسان فوجد ماشيته ناقصة عن النصاب، ثم رجع وقد كملت استقبل حولاً؛ لأن حول الماشية إنما هو مرور الساعي بها بعد الحول عليها. قال في العتبية: ولا ينبغي للمصدق أن يرجع لها، ولا أن يمر بها، ولا يمر على الماشية في العام الواحد إلا مرة. قال في البيان: لأنه لو كان يرجع إليها بعد أن مر بها لم يكن لذلك حد ولا انضبط لها حول، وهذا مما لا خلاف فيه. انتهى.

قال في الموازية: وإذا لم يجد الساعي في الماشية نصاباً، ثم رجع فوجدها ولدت فبلغت النصاب، فلا يأخذ منها شيئاً. وقال ابن عبد الحكم: ما أدري ما وجه قول مالك في هذه المسألة وعليه أن يزكي. وصوبه اللخمي قال: لأنه نصاب حال عليه الحول، وإنما أمر الساعي بعدم الرجوع لكلفة ذلك عليه، فإذا تكلف ورجع فليأخذه بالزكاة.

وَلَوْ سَأَلَهُ فَأَخْبَرَهُ، ثُمَّ زَادَتْ بِوِلادَةٍ أَوْ نَقَصَتْ بِمَوْتٍ، فَأَصْبَحَ فَعَدَّ عَلَيْهِ بِأَنْ كَانَ لَمْ يُصَدِّقْهُ، فَالْمُعْتَبَرُ مَا وُجِدَ اتِّفَاقاً، وَإِنْ كَانَ قَدْ صَدَّقَهُ فَفِي النَّقْصِ قَوْلانِ، كَمَا لَوْ ضَاعَ جُزْءُ الْعَيْنِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ، وَفِي الزِّيَادَةِ طَرِيقَانِ: مَا صَدَّقَهُ فِيهِ، وَقَوْلانِ ....

أما إن لم يصدقه، فلأن كلامه كلا كلام. وأما إن صدقه، قال الباجي: وفي معنى التصديق أن يعد عليه ولا يأخذ، ففي النقص كما لو ضاع جزء من العين فلا زكاة عليه على المذهب. **ابن يونس**: وقد قيل ما عده المصدق فقد وجبت زكاته وإن هلك بأمر من الله تعالى ويأخذ مما بقي وليس ذلك بشيء. وقد قيل في العين يهلك بعضها أنه يخرج ربع

عشر الذي بقي؛ لأنهم كانوا شركاء معه بربع العشر، فيدخل هذا القول في الماشية وله وجه. انتهى.

فظاهره أن في المسألة ثلاثة أقوال، وهذا القول الذي أشار إليه أنه تجب زكاة ما بقي هو قول ابن الجهم كما تقدم، وهو يستفاد من تشبيه المصنف هذه المسألة بالعين. وقصر اللخمي القول بالسقوط على ما إذا كانت زكاتها من عينها. قال: أما إذا كانت زكاتها من غيرها، كما إذا سأله عن عدد إبله، فقال: هي عشرون. فإنه يأخذ أربع شياه وإن ذهبت كلها؛ لأنه سلم ذلك إليه ليأخذ الزكاة من الذمة. ولا فرق على المشهور في النقص بين أن يكون بموت أو بذبح إلا أن يكون قصد بذبحها الفرار، نص عليه ابن المواز. وقوله: (**وَفِي الزِّيَادَةِ طَرِيقَانِ**) تصورهما ظاهر. وقد ذكرهما ابن بشير، ولعل منشأ الخلاف هل تصديقه كحكمه أم لا؟

وَتَتَعَلَّقُ بِذِمَّةِ الْهَارِبِ مِنَ السُّعَاةِ اتِّفَاقاً

المراد بتعلقها بالذمة: وجوب أدائها على ماضي السنين التي هرب فيها من حيث الجملة؛ لأنها تتعلق بالذمة كالدين لما سيأتي.

فَإِنْ وُجِدَتْ نَاقِصَةً عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ لَمْ يُصَدَّقْ إِلا فِي ذَلِكَ الْعَامِ

كما لو فر بها وهي ثلاثمائة ثلاث سنين ثم وجده الساعي وهي مائة، فإنه يأخذ منه زكاة ما فر به كل عام كالعامين في هذا المثال فتؤخذ ست شياه عنهما، ويأخذ منه شاة عن العام الثالث؛ لأنه تبين صدقه فيه. **ابن عبد السلام**: وهذا بين إذا قدر [١٤٠/ أ] عليه، وأما إن جاء تائباً أو قامت له بينة، فينبغي ألا يأخذ منه إلا ما كانت عليه.

وإنْ وُجِدَتْ زَائِدَةً، فَفِي أَخْذِهِ عَنْ كلِّ عَامٍ بما كَانَ فِي يَدِهِ أَوْ بِمَا وُجِدَ قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وأَشْهَبَ، وعَلَى الْمَشْهُورِ فِي تَصْدِيقِهِ قَوْلانِ

أي: فر بها وهي قليلة ثم قدر عليه وهي كثيرة، فهل يؤخذ كل عام بما كان في يده، وهو قول ابن القاسم. قال الباجي: وهو قول أصحابنا إلا أشهب، فإنه قال: يؤخذ بالكثرة عما مضى من الأعوام.

قوله: (**وعَلَى الْمَشْهُورِ**) أي: قول ابن القاسم، فهل يصدق لأنه الأصل في الزكاة أم لا، لأن قرينة الهروب تدل على كذبه ؟ قولان: الأول لسحنون، والثاني لابن الماجشون. أما إن قامت له بينة عمل عليها بلا إشكال.

ولَوْ كَانَ الأَخْذُ لِبَعْضِ الأَعْوَامِ يُنْقِصُ النِّصَابَ أَوِ الصِّفَةَ؛ فَالْمَشْهُورُ نَقْصُهَا، بِنَاءً عَلَى أَنَّ هَذَا الدَّيْنَ مُتَعَلِّقٌ بِأَعْيَانِ الْمَاشِيَةِ أَوْ لا، فَلِذَلِكَ يَأْخُذُ عَنْ خَمْسٍ وعِشْرِينَ خَمْسَ سِنِينَ بِنْتَ مَخَاضٍ وسِتَّ عَشْرَةَ شَاةً، وعَنْ خَمْسٍ خَمْسَ شِيَاهٍ، لأَنَّ زَكَاتَهَا مِنْ غَيْرِهَا، كَمَا لَوْ تَخَلَّفَ السُّعَاةُ

مثال نقص النصاب: كما لو كان معه اثنان وأربعون شاة وفر خمس سنين، فإنه إذا أخذ لثلاث منها ينقص النصاب؛ لأنه إنما يبقى معه تسع وثلاثون شاة. ومثال نقص الصفة: أن ينقص سن الزكاة إذا فر وعنده سبعة وثلاثون بعيراً، فإنه إذا أخذ لسنتين نقص سن بنت اللبون. وقوله: (**والمشهور...**) إلخ. ظاهر التصور. والشاذ لسحنون وأشهب: أن الزكاة متعلقة بذمته، والدين لا يسقط زكاة الماشية. قوله: (**فَلِذَلِكَ**) أي: فلاعتبار النقص يأخذ من خمس وعشرين خمس سنين. أي: فر بها خمس سنين بنت مخاض وست عشرة شاة، وعلى الشاذ يأخذ فيه عن كل سنة بنت مخاض. **ابن راشد**: والمنقول في هذه المسألة أن الساعي إن وجد فيها بنت مخاض وابن لبون يأخذه ويزكي ما بقي بالغنم، وإن لم يجد ذلك وكلفه شراء ذلك، فهل يزكي عن جميع الأعوام بالإبل، وهو

قول مالك في المجموعة، أو يكون الحكم كالأول، وهو ظاهر المدونة. انتهى. ونحوه للخمي، ولم يحك الباجي فيما إذا لم يكن فيها بنت مخاض إلا تزكيتها لسائر الأعوام بنت مخاض. لكن قال ابن زرقون: هذا هو قول عبد الملك في المبسوط، وقال ابن القاسم في المدونة: يزكي عن العام الأول بنت مخاض وعن سائر الأعوام بالغنم.

قوله: (**كَمَا لَوْ تَخَلَّفَ السُّعَاةُ**) تشبيه في المجموع. وما ذكره الباجي الكلام الذي ذكرناه عنه إلا في المتخلف.

وَإِذَا تَخَلَّفَ السُّعَاةُ أَعْوَاماً أَخَذُوا عَمَّا تَقَدَّمَ

يريد: إذا بقي بيد أرباب الماشية ما يؤخذ منهم، إذ الأخذ لا يكون إلا من مأخوذ، ولولا قول مالك بعد قوله: أخذوا لماضي السنين. وذلك الأمر عندنا، لكان مقتضى كونه شرطاً في الوجوب ألا يأخذ الماضي.

فرع:

قال اللخمي: وإذا تخلفت السعاة لشغل أو أمر لم يقصدوا فيه إلى تضييع الزكاة، فأخرج رجل زكاة ماشيته أجزأت. وقال عبد الملك في الموازية: لا تجزئ. والأول أحسن. فإن وجدت ناقصة عمل عليه فيما تقدم، أي: عمل على النقص فيما تقدم، فلو تخلف وهي مائتان أربعة أعوام فصارت اثنين وأربعين، فإنه يأخذ لثلاثة أعوام ثلاث شياه ويسقط ما عليه في العام الرابع؛ لنقص ما بيده عن النصاب.

وَإِنْ وُجِدَتْ زَائِدَةً، فَالْمَشْهُورُ: اعْتِبَارُهُ أَيْضاً فِيمَا تَقَدَّمَ، وَعَلَيْهِ الْعَمَلُ. وَالشَّاذُّ الْقِيَاسُ

كما لو تخلف عنها وهي أربعون أربع سنين، ثم جاء فوجدها أربعمائة، فالمشهور: أنه يأخذ منه ست عشرة شاة اعتباراً للزائد فيما مضى من السنين، وبه قال ابن القاسم، وأشهب، ومحمد، وابن حبيب، وسحنون. وعلى المشهور عمل أهل المدينة. والشاذ لابن

الماجشون: أنها تؤخذ في كل عام على ما ذكر صاحبها أنها كانت عليه. هكذا نقله الباجي. قال ابن عبد الحكم: ومعنى قول مالك أنه يزكي ما وجد إذا لم يدَّعِ أرباب الماشية أنها كانت في الأعوام الماضية ناقصة. وقوله: والشاذ القياس؛ أي: لأن الفَارَّ إذا لم يؤخذ بالزيادة لماضي السنين مع تعديه فلأن لا يؤخذ بها مَن تخلف عنه الساعي مع عذره من باب الأولى.

وإِنْ كَانَتْ أَوَّلاً دُونَ النِّصَابِ فَكَمُلَتْ بِوِلادَةٍ أَوْ بَدَلٍ، فَفِي اعْتِبَارِهِ أَعْوَامَ النُّصُبِ أَوْ إِلْحَاقِهَا بِالْكَامِلَةِ لَهَا قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وأَشْهَبَ

كما لو كانت ثلاثين، فتخلف الساعي عنها ثلاث سنين، فجاء الساعي فوجدها خمسين بولادة أو أبدلها بها. فقال مالك، وابن القاسم: إنما يؤخذ عن الأعوام التي كان فيها نصاب. زاد الباجي في قولهما: وهو مصدق في ذلك. وألحقها أشهب بالكاملة. أما لو كمل النصاب بفائدة، فلا خلاف أنها لا تجب إلا من حين الكمال. نقل ذلك الباجي وغيره.

ابن عبد السلام: وغير ذلك بعضهم. انتهى.

فرعان:

الأول: لو غاب عنها الساعي [١٤٠/ ب] وهي نصاب، ثم نقصت عن النصاب ثم عادت إلى النصاب، فإن عادت بولادة زكى الجميع لجميع الأحوال على ما هي عليه اليوم. قال محمد: لا آخذ بهذا، ويأخذ منها من يوم تمت ما فيه الزكاة ويسقط ما قبل ذلك. قال الباجي: وإن عادت بفائدة لم يزكها إلا يوم بلغت النصاب لا يوم مجيء الساعي.

الثاني: قال اللخمي: لا خلاف فيما غاب عنه الساعي أنه يبتدئ في العام الأول. واختلف قول مالك - رحمه الله - في الفرار هل يبتدئ الساعي بالأخذ لأول عام، ثم للثاني، ثم للثالث؟ أو يأخذ أولاً عن العام الأول، كما لو فر بها وهي أربعون سنتين ثم جاء وهي أربعون، فعلى الأول: يأخذ للعام الأول شاة ولا شيء في الثاني؛ لنقصها عن

النصاب. وعلى الثاني: يأخذ شاتين. وقال بالأول ابن القاسم، وابن الماجشون، وسحنون في المختصر، وهو اختيار ابن المواز.

وَإِذَا امْتَنَعَ الْخَوَارِجُ بِبَلَدٍ أَعْوَاماً وَظُهِرَ عَلَيْهِمْ، أُخِذُوا بِالزَّكَاةِ فِي الْعَيْنِ وَغَيْرِهِ. وَقَالَ أَشْهَبُ: إِلا أَنْ يَقُولُوا أَدَّيْنَا؛ لأَنَّهُمْ مُتَأَوِّلُونَ بِخِلافِ الْهَارِبِ ....

الخوارج هم الذين يرون ما رآه الخارجون عن علي رضي الله عنه أي: إذا امتنعوا وقدر عليهم أخذت منهم الزكاة لماضي الأعوام في العين، والحرث، والماشية، فإن زعموا أنهم أعطوها، فإنهم يصدقون في قول أشهب، إلا في ذلك العام الذي ظُهر عليهم فيه؛ يريد إذا ظُهر عليهم قبل الحول. **ابن عبد السلام**: وحمل الأشياخ قول أشهب على الوفاق لابن القاسم، وهو كذلك. ونص ابن المواز على أن المتغلبين على البلد ممن لا يرى رأي الخوارج يلحقون بالخوارج في حكم الزكاة.

وَخُرُوجُ السُّعَاةِ أَوَّلَ الصَّيْفِ تَخْفِيفاً عَلَى الْفَبِيلَيْنِ

أي: والمراد بالقبيلين السعاة وأرباب المواشي، لأنه لو خرج في زمان الربيع لوجد الناس مفترقين على المياه والمراعي، فيحصل للسعاة التعب ولأرباب المواشي؛ لأن بعضهم قد يحتاج إلى نقل ماشيته، وقد يحتاج إلى سن فيجد عنده غيره، بخلاف أول الصيف فإن المياه تقل فيجتمع الناس. قال الشافعي رضي الله عنه: يخرج أول المحرم، لأن الأحكام الشرعية إنما هي منوطة بالسنين القمرية. وعلق مالك - رحمه الله - الحكم هنا بالسنين الشمسية، وإن كان يؤدي إلى إسقاط سنة في نحو ثلاثين سنة لما في ذلك من مصلحة العامة.

وَفِي أَخْذِهِمْ سَنَةَ الْجَدْبِ قَوْلانِ

المشهور: الأخذ، والقول الآخر من كلام المصنف يحتمل وجهين: **أحدهما**: تركها لعام الخصب فتؤخذ، وهو قول مالك في الموازية ذكره اللخمي. **والثاني**: سقوطها بالكلية، وحكاه ابن رشد.

وإِذَا لَمْ تَكُنْ سُعَاةٌ وَجَبَتْ بِالْحَوْلِ اتِّفَاقاً فَتُزَكَّى كَالْعَيْنِ، ومَنْ لا تَبْلُغُهُ السُّعَاةُ كَذَلِكَ ....

وهو ظاهر، وما حكاه المصنف من الاتفاق حكاه اللخمي.

فَإِنْ لَمْ يَجِدْ مُسْتَحَقّاً، فَفِي أُجْرَةِ النَّقْلِ قَوْلانِ

مذهب العتبية أن الكراء عليه. **ابن عبد السلام**: والقول بأنه لا يلزمه هو الظاهر؛ إذ لا يلزمه أكثر من الجزء المقدر. وقريب من هذا اختلافهم في زكاة الحرث في مثل هذه الصورة، هل يكلفون بنقلها من أموالهم، أو يؤدى ذلك من الخمس، أو تباع في البلد الذي وجبت فيه ويشترون بثمنها من نوعها في البلد الذي تصرف إليه.

الْحَرْثُ: وَالْجُمْهُورُ أَنَّهُ الْمُقْتَاتُ الْمُدَّخَرُ لِلْعَيْشِ غَالِباً. وفِيهَا: لا زَكَاةَ إِلا فِي الْعِنَبِ، والزَّيْتُونِ، والتَّمْرِ، والْحَبِّ، والْقِطْنِيَّةِ. وقِيلَ: الْمُقْتَاتُ. وقِيلَ: الْمَخْبُوزُ مِنَ الْحُبُوبِ. وقَالَ ابْنُ الْمَاجِشُونِ: وكُلُّ ذِي أَصْلٍ مِنَ الثِّمَارِ، كَالرُّمَّانِ، والتُّفَّاحِ ....

هذا هو النوع الثالث من أنواع المزكى، يعني: أنه اختلف فيما تجب فيه الزكاة، فمذهب المدونة مخالف لقول الجمهور؛ لأن ما قاله في المدونة يقتضي عدم الزكاة في التين للحصر. وقال القاضي أبو محمد: يلحق بما ذكره في المدونة كل مقتات مدخر، وإن لم يكن أصلاً للعيش غالباً. **اللخمي**: وليس بحسن؛ لأنه لو كان كما قاله لوجبت الزكاة في الجوز واللوز لأنهما مقتاتان مدخران ولا زكاة فيهما، ولأنهما لا يدخران للعيش غالباً.

ابن راشد: وهذا القول الذي حكاه في الأصل في قوله: (**وقِيلَ: الْمُقْتَاتُ**) لكنه أسقط وصف الادخار، والقاضي ذكره، ولعل الناسخ أسقطه أو أنه رأى الادخار من لوازم الاقتيات. ورأيت من حكى عن القاضي الاقتيات ولم يذكر الادخار، ولعله في الأصل عول عليه. انتهى.

وقوله: (**وَقِيلَ: الْمَخْبُوزُ**) هذا القول لمالك في الموازية، ونصه على نقل اللخمي: وقال في كتاب محمد: كل ما كان من الحبوب يؤكل ويدخر ففيه الزكاة. انتهى. قال اللخمي: وعلى هذا القول لا تجب الزكاة في القطاني إذ لا تخبز إلا في المجاعات، وهذه طريقة اللخمي. وروى ابن بشير أن المذهب كله على نقل الجمهور، وأن هذه الأقوال تحويم على شيء واحد، وإن وقع خلاف في شيء فإنما ذلك خلاف في تحقيق العلة، أي: هل حصل فيه الوصفان أم لا؟ وقوله: (**وَقَالَ ابْنُ الْمَاجِشُونِ...**) إلخ. ظاهر التصور: تجب في الخوخ والأترج وغير ذلك. وروى ابن الماجشون هذا القول عن مالك.

فَتَجِبُ فِي الْقَمْحِ، والشَّعِيرِ، والسُّلْتِ، والْعَلَسِ، والأُرْزِ، والدُّخْنِ، والذُّرَةِ، وكَذَلِكَ الْقَطَانِيُّ عَلَى الْمَعْرُوفِ، وفِي التَّمْرِ، والزَّبِيبِ، والزَّيْتُونِ، والْجُلْجُلانِ

لا خلاف في وجوبها في القمح والشعير، ورأيت قولاً شاذاً أن الزكاة لا تتعلق بالسلت، وأما العلس فالصحيح تعلقها به لأنه قريب في الخلقة من البر، وقد قال الجوهري: إنه ضرب من الحنطة. وحكى ابن عبد البر عن ابن عبد الحكم أنها لا تتعلق به، وحكاه ابن زرقون عن مطرف عن مالك. والعلس: هي الإشقالية، وهو حب مستطيل يشبه البر وهو باليمن. وأشار بمقابل المعروف إلى ما أخذه اللخمي من سقوط الزكاة في القطاني من القول بقصر الزكاة على المخبوز. وعلى هذا فلو قال على المنصوص لكان أحسن. وأما التمر فلا خلاف فيه، والزبيب ملحق به، وما ذكره في الزيتون والجلجلان هو المشهور. وأسقط ابن وهب الزكاة عنهما وعن كل ما له زيت.

ابن عبد السلام: وهو الصحيح؛ لأنه ليس بمقتات. انتهى. وقد يقال أنه وإن لم يكن مقتاتاً فإن له مدخراً وهو مصلح للقوت. والجلجلان: هو السمسم. وعطف الجلجلان على القطاني يقتضي أنه ليس من القطاني، وهو المشهور.

قال في البيان: المشهور في المذهب أن الجلجلان والأرز ليسا من القطاني وإنما هما صنفان لا يضافان إلى غيرهما، ولا يضاف بعضهما إلى بعض، وكذلك الذرة والدخن، وقد روي عن مالك أن الأرز والجلجلان من القطاني، روى ذلك عنه ابن زياد. وأما الكرسنة: فمذهب ابن حبيب أنها صنف على حدة. وقال ابن وهب: لا زكاة فيها، واختاره يحيى بن عمر وهو الأظهر؛ لأنها علف وليست بطعام. انتهى.

ولا تَجِبُ فِي الْقَضْبِ والْبُقُولِ

يصح أن يقرأ بالضاد المعجمة، وهو نبت يشبه القرط وتأكله الدواب. وبالصاد المهملة هو قصب السكر، وكلاهما ذكره ابن الجلاب.

ولا فِي الْفَوَاكِهِ كَالرُّمَّانِ، وكَذَلِكَ التِّينُ عَلَى الأَشْهَرِ فِيهِمَا

مقابل الأشهر في الرمان ونحوه لابن الماجشون كما تقدم. ودليل المشهور ما قاله مالك في موطئه: السنة التي لا اختلاف فيها عندنا والذي سمعت من أهل العلم: أنه ليس في شيء من الفواكه صدقة كالرمان، والفرسك، والتين، وما أشبه ذلك. والقول بوجوبها في التين لابن حبيب وهو الأقرب، وهو أولى من الزبيب؛ ولهذا قال ابن القصار: إنما تكلم مالك على بلده ولم يكن التين عندهم وإنما كان يجلب إليهم، وأما بالشام وغيره ففيه الزكاة.

خليل: وتصريح المصنف وغيره بأن المشهور سقوط الزكاة عن التين يبعد كلام ابن القصار، ويبعده أيضاً أنه من المعلوم أنه جاء إلى مالك من الشام والأندلس، فيبعد أن مالكاً لم يسمع أنه مقتات هنالك.

وفِي حَبِّ الْفُجُلِ والْكَتَّانِ، والْعُصْفُرِ، ثَالِثُهَا: إِنْ كَثُرَ فَكَالزَّيْتُونِ والْجُلْجَلانِ

أي: الفجل الأحمر، كذا ذكره ابن بشير، وابن شاس. وبذر الكتان معروف. وبذر العصفر: القرطم. ولا خفاء في تصور الأقوال من كلامه. ونص مالك في المدونة على وجوب الزكاة في حب الفجل. **اللخمي**: وقيل لا زكاة فيه.

قال ابن يونس: واختلف قول مالك في حب القرطم وبذر الكتان، قال مرة: لا زكاة في ذلك، وبه أخذ سحنون. وقال مرة: فيهما الزكاة، وبه أخذ أصبغ. وروى عنه ابن القاسم: أن في حب القرطم الزكاة من زيته، ولا زكاة في بذر الكتان ولا في زيته. انتهى.

وهذه الرواية الثالثة في العتبية. وزعم في البيان أنه لم يختلف قول مالك في أن الزكاة لا تجب فيه. وحكى القول بالوجوب عن أصبغ، واختار اللخمي السقوط في بذر الكتان والقرطم؛ أي: أنهما ولو كان لهما زيت فهو كزيت اللوز. والقول الذي حكاه المصنف بالتفرقة رواه ابن حبيب. قال عنه في المجموعة: وما علمت أن في حب العصفر وبذر الكتان زكاة. قيل: إنه يعصر منه زيت كثير. قال: فقيه الزكاة إذا كثر. وألحق اللخمي ببذر الفجل بذر السلجم الذي يعمل بمصر، والجوز بخراسان.

وفِيمَا لا يُثْمِرُ، ولا يُزَبِّبُ، ولا يُخْرِجُ زَيْتاً قَوْلانِ

كبسر مصر وعنبها وزيتونها. والمشهور: وجوب الزكاة إلحاقاً بالغالب. ونص ابن وهب على السقوط في الزيتون الذي لا يخرج زيتاً.

والنِّصَابُ: خَمْسَةُ أَوْسُقٍ ومَا زَادَ فَبِحِسَابِهِ. والْوَسَقُ: سِتُّونَ صَاعاً. والصَّاعُ: خَمْسَةُ أَرْطَالٍ وثُلُثٌ. والرِّطْلُ: مِائَةٌ وثَمَانِيَةٌ وعِشْرُونَ دِرْهَماً. والدِّرْهَمُ: سَبْعَةُ أَعْشَارِ الْمِثْقَالِ. والْمِثْقَالُ: اثْنَتَانِ وثَمَانُونَ حَبَّةً وثَلاثَةُ أَعْشَارِ حَبَّةٍ مِنَ الشَّعِيرِ الْمُطْلَقِ

اعلم أن تحرير ما ذكره كله موقف على تحرير الدرهم، وما ذكره فيه مخالف لما عليه الناس، وتبع فيه ابن شاس ابن عبد السلام، ونقله ابن شاس من كلام عبد الحق على

خلل في نقل ابن شاس - وأظنه كان في نسخته - ونقله عبد الحق من كلام ابن حزم وقد خالف فيه [١٤١/ ب] الإجماع على ما نقله ابن القطان وغيره، بل قال جميعهم: إن جميع الدينار اثنتان وسبعون حبة، والدرهم سبعة أعشاره وهو خمسون حبة وخُمْسَا حبةٍ من الشعير. انتهى. **ابن راشد**: ووقع بيدي لبعض المتأخرين ما سأذكره. قال: اعلم - وفقنا الله تعالى وإياك لطاعته - أن درهم الكيل هو الذي تركب منه الأوقية، والرطل، والمد، والصاع، ولهذا سمي درهم الكيل؛ أي: الذي تحققت به المكاييل في الشرع وصح. فالنقل: أن زنته من حب الشعير خمسون حبة وخُمْسَا حبة، تكون الحبة متوسطة غير مقشرة وقد قطع من طرفها ما امتد وخرج عن خلقها. ثم ذكر كلاماً طويلاً تركته لعدم الضرورة إليه، وانظره.

قال ابن الجلاب: فمبلغ النصاب ألف وستمائة رطل بالبغدادي. وأما مبلغه كيلاً، فقال القاضي أبو محمد: خمسون ويبة، وهي ثمانية أرادب وثلث إردب. وقال ابن القاسم في المجموعة: هي عشرة أرادب.

خليل: وكأن هذا الإردب أصغر من الإردب المصري عندهم، وإلا فقد حزر النصاب في سنة سبع وأربعين أو ثمان وأربعين بمد معيَّر على مد النبي صلى الله عليه وسلم فوجد ستة أرادب وثلث إردب وربع إردب بإردب القاهرة ومصر، وذلك بحضرة شيخنا رحمه الله. وما ذكره المصنف من أن المد رطل وثلث، قال في البيان: هو المشهور. قيل: بالماء. وقيل: بالوسط من البر. وقيل: رطل ونصف. وقيل: رطلان. انتهى. وقال سند: رطل وثلث من الزبيب، أو الماء، أو العدس.

فائدة:

ذكر ابن عبد البر في الاستذكار، وابن رشد وغيرهما: أن مقدار الخمس أواقٍ التي أوجب فيها عليه الصلاة والسلام الزكاة مائتان وثمانون من دراهم الأندلس. ووقفت على تصنيف لبعض الأندلسيين أن هذا الدرهم يسمى درهم الداخل؛ أي: لأنه دخل كل

أربعين من وزنهم في وزن مائة شرعية. وذكر أن المائتين وثمانين تبلغ عندهم ثمان عشرة أوقية، وطلبت تلك الأوقية فأتى لي من أثق به بأربع أواق وأخبرني أن الأوقية لم تتغير، فوزنتها فجاءت أحد وأربعين درهماً وربعاً، فكان مقدار النصاب على هذا العمل بدراهم مصر مائة وخمس وثمانين درهماً ونصف درهم وثمن درهم، ثم لم أكتف بذلك بل اعتبرت ذلك بالشعير فجاءت كذلك أو قريباً من ذلك، فاعلم هذه الفائدة، والله يجزي كلاً بحسب نيته. والله أعلم.

ولا زَكَاةَ عَلَى شَرِيكٍ حَتَّى تَبْلُغَ حِصَّتُهُ نِصَاباً فِي عَيْنٍ، أَوْ حَرْثٍ، أَوْ مَاشِيَةٍ

هذا متفق عليه في العين والحرث. وقد تقدم خلاف ابن وهب في الماشية.

فَلَوْ نَقَصَتْ حِصَّةُ أَحَدِ الْوَرَثَةِ لَمْ تَجِبْ عَلَيْهِ زَكَاةٌ مَا لَمْ تَجِبْ عَلَى الْمَيِّتِ

يعني: إذا طابت الثمرة على ملك الوارث، فإن مات الموروث قبل طيبها فتنظر في حصة كل وارث، فإن كانت نصاباً زكاه وإلا فلا. وأما إن مات بعد طيبها اعتبر الجميع، فإن كان الجميع نصاباً زُكي ولا التفات إلى ما يحصل لكل وارث، وهو معنى قوله: (**مَا لَمْ تَجِبْ عَلَى الْمَيِّتِ**).

والْمُوصَى لَهُ مُعَيَّناً بِجُزْءٍ قَبْلَ طِيبِهِ أَوْ بِزَكَاتِهِ كَأَحَدِ الْوَرَثَةِ والنَّفَقَةُ عَلَيْهِ، وكَذَلِكَ الْمَسَاكِينُ، إِلا أَنَّ النَّفَقَةَ فِي مَالِ الْمَيِّتِ

كما لو قال: ربع زرعي أو ثلثه لفلان قبل طيبه، أي: كانت الوصية بالجزء للمعين قبل الطيب. وقوله: (**أَوْ بِزَكَاتِهِ**) يحتمل أن يعود الضمير على الجزء، ويحتمل أن يعود على المزكى، والحكم فيهما واحد. وقوله: (**أَوْ بِزَكَاتِهِ**) أي: بمقدار زكاته؛ إذ الفرض أنه مات قبل الطيب. ولهذا قال في المدونة: ومن أوصى بزكاة زرعه الأخضر، أو بثمرة حائطه قبل طيبها، فهي وصية من الثلث غير مبدأة إن لم تلزمه، فلا تسقط هذه الوصية

عن الورثة بزكاة ما بقي له؛ لأنه كرجل استثنى عشر زرعه لنفسه وما بقي فللورثة. قوله: (**كَأَحَدِ الْوَرَثَةِ**) أي: في صورتي الإيصاء بجزء والإيصاء بالزكاة، ولكونه كأحدهم تجب عليه نفقة جُزْءَيْهِ من سقي وعلاج. وقوله: (**وَكَذَلِكَ الْمَسَاكِينُ**) أي: إذا أوصى لهم بجزء معين أو بالزكاة قبل الطيب، فإن كانت حصتهم خمسة أوسق فأكثر، قال في المدونة: زكاه المصدق وإن لم يقع لكل مسكين إلا مد واحد، إذ ليسوا بأعيانهم وهم كمالك واحد، ولا يرجع المساكين على الورثة بما أخذ منهم المصدق. انتهى.

وقال ابن الماجشون: لا يؤخذ من المساكين زكاة لأنها ترجع إليهم. وفيه نظر، لأن مصرف الزكاة أعم منهم. وقوله: (**إِلا أَنَّ النَّفَقَةَ فِي مَالِ الْمَيِّتِ**) أي: في الإيصاء للمساكين. والفرق أن المعين استحقه يوم الوفاء وله النظر فيه، وأما غير المعين فلا يتأتى فيه نظر، فكان لذلك قرينة دالة على إرادة الموصي بالجزء الموصى به بعد طيبه. ابن أبي زيد: فإن زادت النفقة على الثلث أخرج محمل الثلث. وإن لم يكن للميت مال قيل للورثة أنفقوا وقاسموهم، فإن أبوا دفعوه مساقاة، فيأخذ المساقي جزءه ثم يقتسمون ما بقي. واحترز المصنف بقوله: (بجزء [١٤٢/أ] معين) مما لو أوصى بأوسق معينة، فإن الزكاة والنفقة في مال الميت بلا إشكال.

وَالْمُعْتَبَرُ حَالُ كَمَالِهِ كَالرِّبَا

يعني: أن المعتبر في قدر النصاب حال كماله، إلا أن الكمال يختلف، ففي الحبوب والثمار اليبس، وفي العنب كونه يبقى زبيباً. وحاصله: أن الخارص إنما يخرص الخمسة الأوسق باعتبار ما تصير الثمرة إليه إذا يبست.

وقوله: (**كَالرِّبَا**) أي: كما أن المساواة المطلوبة في باب الربا إنما تعتبر إذا طاب الربوي وتناهى. وقد نص أهل المذهب على أن الثمر إنما يكال في الزكاة ويعتبر النصاب فيه إذا يبس. ووقع في السليمانية: في الزيتون أيضاً أنه يقدر نصابه بعد جمعه ويبسه، وأنكره

بعضهم وفرق بين الثمر وبينه؛ بأن الثمر لا تتم المنفعة به حالاً ومآلاً إلا إذا يبس، وأما الزيتون فالمنفعة فيه إنما هي في زيته وعصره بإثر جمعه، وقبل تجفيفه أحسن. وإنما يتأخر عصره لتعذر المعاصر وطلباً لجمع باقيه لا طلباً لزيادة وصف فيه.

وَمَا لا يُثْمِرُ يُقَدَّرُ تَتْمِيرُهُ لا عَلَى حَالِهِ عَلَى الْمَشْهُورِ

كبسر مصر. وتظهر ثمرة الخلاف فيما إذا كان عنده خمسة أوسق فقط. فعلى المشهور لا تجب فيه الزكاة للنقص إذا قدر تثميره، وعلى الشاذ تجب.

وَالْمُعْتَبَرُ مِعْيَارُ الشَّرْعِ فِيهِ

أي: والمعتبر في النصاب معيار الشرع في ذلك الشيء من كيل كالقمح، أو وزن كالزيت والعنب. وإن لم يكن للشرع معيار فبعادة محله، وهذا من قول ابن عبد السلام. يعني: أنه على القولين يعتبر فيه خمسة أوسق، فيقدر في المشهور يابساً، وفي الشاذ بسراً.

وَتُضَمُّ الأَنْوَاعُ بِاتِّفَاقٍ وَلا تُضَمُّ الأَجْنَاسُ، وَالْمُعْتَبَرُ اسْتِوَاءُ الْمَنْفَعَةِ وَتَقَارُبُهَا وَإِنْ لَمْ يَتَأَكَّدْ ....

أي: أن أنواع الثمر وغيره يضم بعضها إلى بعض باتفاق وتزكى إن كان في المجموع نصاباً.

ابن عبد السلام: ولم يتعرض المصنف لنقل الاتفاق في عدم ضم الأجناس؛ لأن للناس عبارتين: فمنهم من يقول: لا تضم الأجناس. ومنهم من يقول: تضم الأنواع والأجناس المتقاربة ولا يضم ما عداها؛ لأن هذا يرى أن القمح والشعير جنسان ولكنهما متقاربان، فلو نقل الاتفاق لأوردت عليه هذه العبارة.

وقوله: (**وَالْمُعْتَبَرُ اسْتِوَاءُ الْمَنْفَعَةِ وَتَقَارُبُهَا**) أي: والمعتبر في الحكم على الشيئين بأنهما نوعان تساويهما في المنفعة كالقمح والشعير، أو تقاربهما وإن لم يتأكد التقارب كالقمح والشعير.

والْمَنْصُوصُ أَنَّ الْقَمْحَ والشَّعِيرَ والسُّلْتَ جِنْسٌ، وفِي الْعَلَسِ مَعَهُمَا قَوْلانِ

ومقابل المنصوص مخرج من قول السيوري وتلميذه عبد الحميد: أن القمح والشعير جنسان في البيوع، لكن لا أعلم أنه قاله في السلت. قال ابن حبيب: وضم العلس إليهما هو قول مالك وأصحابه إلا ابن القاسم. وعزا غيره عدم الضم لابن القاسم، وابن وهب، وأصبغ، والأقرب الضم.

والأُرْزَ، والدُّخْنَ، والذُّرَةَ أَجْنَاسٌ عَلَى الْمَشْهُورِ

أي: فلا تضم. والمشهور مذهب المدونة. والقول بالضم ذكره الباجي تخريجاً على قول ابن وهب أنها صنف واحد في الربا.

وفِي الْقَطَانِيِّ: الْمَشْهُورُ الضَّمُّ - بِخِلافِ الرِّبَا - لِمَا ثَبَتَ مِنْ ضَمِّ الْعَيْنَيْنِ وإِنْ كَانَا فِي الرِّبَا جِنْسَيْنِ ....

القطاني، والعدس، والحمص، واللوبيا، والباقلاء، والترمس، والجلبان، والبسيلة، وليست البسيلة هي الكرسنة كما زعم ابن راشد، فإن البسيلة اتفق على أنها من القطاني، واختلف في الكرسنة على ما صرح به المصنف في باب البيوع.

قوله: (**الْمَشْهُورُ الضَّمُّ**) أي: أن المشهور في القطاني أنها جنس فتضم. ونص على الضم ولم ينص على الجنسية اتكالاً على ما قدمه أنه لا يضم إلا الأنواع. قال في الجلاب: والقطاني نوع واحد يضم بعضها إلى بعض. وقال في الرسالة: والقطنية أصناف في البيوع. واختلف فيها قول مالك، ولم يختلف قوله في الزكاة أنها صنف واحد. وذكرنا عبارة الشيخين لتعلم أن قول ابن عبد السلام - يعني: أن القطاني أجناس، لكن الحكم في هذا الباب الضم - ليس بظاهر.

ابن راشد: والقول بعدم الضم أجراه القاضي أبو محمد من الخلاف في ضم بعضها إلى بعض في الربا، واختاره الباجي. انتهى. وظاهر كلام اللخمي: أن القولين منصوصان. واختلف هل هي في نفسها صنف واحد في الزكاة والبيع أو أصناف؟ فذكر القاضي أبو محمد عبد الوهاب فيها قولين: هل تجمع في الزكاة والبيع، أم لا. انتهى. وذكر ابن يونس أن ابن المواز قاله. فإن قيل: كيف تجمع القطاني في الزكاة وهي يجوز الواحد منها بالاثنين في غيره؟ قيل: والورق والذهب يجمعان في الزكاة، وقد يؤخذ في الدنانير أضعافه من الدراهم. وهذا معنى قوله: (**بِخِلافِ الرِّبَا، لِمَا ثَبَتَ مِنْ ضَمِّ الْعَيْنَيْنِ...**) إلى آخره. وبه تعلم الجواب على إجراء عبد الوهاب.

وَإِنْ كَانَ مَا يَضُمُّ بَطْنَيْنِ، فَفِي اعْتِبَارِ فَصْلِ الْوَاحِدِ فِيهِمَا أَوْ زِرَاعَةِ أَحَدِهِمَا قَبْلَ حَصَادِ الآخَرِ قَوْلانِ ....

يعني بالبطنين: زراعة أرضين؛ لأن الأرض الواحدة تزرع وتحصد ثم تزرع ثاني مرة؛ لأن هذا الثاني لا اختلاف في عدم ضمه، قاله ابن عبد السلام. مع أنه أقرب إلى أن يسمى بطناً من النوع الأول؛ لأن اختلاف البطن في الولادة إنما يستعمل غالباً مع اتحاد الأم لا مع تعددها. ولكن لا يصح [١٤٢/ ب] حمل كلام المصنف عليه؛ لقوله: (**زِرَاعَةِ أَحَدِهِمَا قَبْلَ حَصَادِ الآخَرِ**). قوله: (**فَفِي اعْتِبَارِ**) أي: أنه اختلف في موجب الضم هل هو زراعة أحدهما قبل حصاد الآخر، أو الاجتماع في فصل واحد من فصول السنة الأربعة؟ والأول قول ابن مسلمة، والثاني لمالك في كتاب ابن سحنون. قال اللخمي: وروى عنه ابن نافع أنه لا زكاة عليه حتى يرفع من كل واحد ما تجب فيه الزكاة، وهو أحسن. انتهى.

وعَلَى الثَّانِي لَوْ كَانَ وَسَطاً ولا يَكْمُلُ النِّصَابُ إِلا بِالثَّلاثَةِ أَوْ بِاثْنَيْنِ، فَقَوْلانِ: تُضَمُّ الثَّلاثَةُ، وَيُضَمُّ الْوَسَطُ مَعَ كُلٍّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَالْخَلِيطِ ....

أي: وإذا فرعنا على أن الموجب زراعة أحدهما قبل حصاد الآخر، فلو حصل الزرع في ثلاثة مواضع وكان زرع الثاني قبل حصاد الأول، وزرع الثالث قبل حصاد الثاني؛

قيل: تضم الثلاثة، بناء على أن خليط الخليط خليط. وقيل: بل يعتبر الوسط الأول والثاني، فإن اجتمع منهما نصاب زكاة وإلا فلا. والقولان مخرجان من الخلاف في خليط الخليط، قاله ابن راشد. فلو كان في الأول وسقان، والثالث وسقان، والوسط ثلاثة أوسق، زكى الجميع على القولين، بأنك إذا ضممت الوسط إلى الأول كانا خمسة أوسق، وإن أضفته إلى الآخر كانا خمسة أوسق، وإن كان الوسط وسقين والمسألة بحالها، وجبت الزكاة على القول بأن خليط الخليط كالخليط ولم تجب على القول الآخر، ولو كان الأول وسقاً، والثالث وسقين، والوسط ثلاثة زكى الوسط والآخر، ويختلف في الأول. والله أعلم.

وَيُضَمُّ الْمُفْتَرَقُ فِي بُلْدَانٍ شَتَّى كَالْمَاشِيَةِ

لا خلاف فيه، قاله ابن عبد السلام.

وتَجِبُ بِالطِّيبِ والإِزْهَاءِ والإِفْرَاكِ. وقِيلَ: بِالْحَصَادِ أَوْ بِالْجُذَاذِ. وقِيلَ: بِالْخَرْصِ فِيمَا يُخْرَصُ ....

الطيب عام في جميع الثمرة، والإزهاء خاص بالتمر وهو طيب أيضاً، فهو من عطف الخاص على العام. والإفراك في الحب خاصة. وحاصل كلامه: أن في الحبوب قولين وفي الثمار ثلاثة. **والأول** قول مالك، قال: إذا أزهت النخل وطاب الكرم واسود الزيتون وأفرك الزرع واستغنى عن الماء وجبت فيه الزكاة، وإلى هذا أشار بقوله: (**وتَجِبُ بِالطِّيبِ والإِزْهَاءِ والإِفْرَاكِ**). **والقول الثاني**: أنها لا تجب في الزرع إلا بالحصاد، ولا تجب في التمر إلا بالجذاذ. ونسبه اللخمي، وابن هارون، **وابن راشد** لابن مسلمة.

ابن راشد: واحتج بقوله تعالى: ﴿ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ﴾ [الأنعام:١٤١] وهو معنى قوله: (**وقِيلَ: بِالْحَصَادِ أَوْ بِالْجُذَاذِ**). والقول الثالث خاص بالتمر أنها لا تجب إلا بالخرص، وهو للمغيرة، ورأى الخارص في ذلك كالساعي. وترتيب هذه الأشياء في الوجود: هو أن الطيب أولاً، ثم الخرص، ثم الجذاذ. وأن الإفراك أولاً، ثم الحصاد. والله أعلم.

وعَلَيْهَا لَوْ مَاتَ رَبُّهَا أَوْ بَاعَ أَوْ عَتَقَ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ

أي: وتظهر ثمرة الخلاف في انتقال الملك بين هذه الأشياء، ولا فرق بين ما نص عليه وغيره، كالهبة، والصدقة، واستحقاق النصف بالطلاق ونحوه، ولا خلاف فيه.

ويُخْرَصُ التَّمْرُ والْعِنَبُ إِذَا حَلَّ بَيْعُهُمَا بِخِلافِ غَيْرِهِمَا عَلَى الأَشْهَرِ، فَقِيلَ: لِحَاجَةِ أَهْلِهِ، وقِيلَ: لإِمْكَانِهِ، وعَلَيْهِمَا فِي تَخْرِيصِ مَا لا يُخْرَصُ لِلْحَاجَةِ قَوْلانِ

أما تخريص التمر، فصح عنه صلى الله عليه وسلم قولاً وعملاً، وأما العنب فجاء فيه حديث عتاب بن أسيد رواه عنه سعيد بن المسيب ولم يذكره، قال: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم **أن يخرص العنب كما تؤخذ زكاة النخل تمراً ولا يخرص غيرهما**. قال في الموطأ: وعلى ذلك الأمر عندنا. ومقابل الأشهر إلحاق غيرهما، وصححه بعضهم في الزرع إذا لم تؤمن عليه أربابه وخيف منهم. وقال محمد بن عبد الحكم: إذا خيف منهم وكَّل عليهم أمين ولم يخرص عليهم. وكذلك اختلف في الزيتون إذا لم تؤمن عليه أربابه هل يخرص أو يوكل عليهم أمين؟.

- واختلف في تعليل الخرص في التمر والعنب، فقال في المدونة، والموطأ: إن ذلك توسعة عليهم. أي: أن الحاجة داعية إلى أكلهما رطبين. قيل: بل لإمكان الحزر فيهما دون غيرهما. وعلى التعليلين اختلف في تخريص غيرهما إذا احتيج إليه، فيخرص على الأول دون الثاني. هكذا قال المصنف وفيه نظر؛ لأنه علل في المدونة بالأول فلو كان كما قال المصنف للزم أن يكون المشهور تخريص غيرهما إذا احتيج إليه وليس كذلك. قال في المدونة: ولا يخرص إلا العنب والتمر للحاجة إلى أكلهما رطبين. انتهى.

والذي ينبغي أن يقال: إنما اعتبر في المدونة شدة الحاجة في غالب الأوقات والأزمان، والزيتون ونحوه ليس كذلك. وفي التعليل الثاني نظر؛ لأن الزيتون والحب يجوز بيعهما إذ ذاك، ولو لم يمكن الحزر فيهما لم يجز بيعهما. والله أعلم.

وَيُخْرَصُ نَخْلَةً نَخْلَةً وَيَسْقُطُ نَقْصُهُ

هذا صفة الخرص؛ أي: أن الخارص لا يخرص الحائط جملة واحدة وإنما يخرص نخلة نخلة؛ لأنه أقرب إلى الحزر. هكذا روى ابن نافع عن مالك. قاله ابن يونس والباجي. (**وَيَسْقُطُ نَقْصُهُ**) من كل نخلة ما يظن أنه ينقص إذا جف. ووقع في بعض النسخ: (ويسقط سقطه)؛ أي: ما يرميه الهواء، وما يفسد [١٤٣/ أ]، وما يجف، وما يأكله الطير، وما يأكلونه ويعرونه. والنسخة الأولى أصح؛ لأن المشهور أنه لا يترك له شيء لا للأكل ولا للفساد. ونص عليه الباجي وابن راشد وغيرهما.

ووقع في بعض النسخ: (ويخرص جملة). وقيل: يسقط بعضه، وهي موافقة للمنقول. والقول الشاذ حكاه ابن الجلاب، ولفظه: وعنه في تجفيف الخرص وترك العرايا والثنايا روايتان؛ **إحداهما**: أنه يجفف خرص التمرة على أربابها ويترك لهم ما يعرونه وما يأكلونه. **والرواية الأخرى**: أنه يخرص عليهم التمر كله ولا يترك منه شيء.

فرع:

قال في المدونة: ويحسب على رب الحائط ما علف، أو أكل، أو تصدق بعد طيبه.

وقال في العتبية: فيما أكل الناس من زرعهم وما يستأجرون به مثل الْقَتِّ التي يعطى منها حَمْلُ الحِمْلِ بِقَتَّةٍ. قال مالك: أرى أن يحسبوا كل ما أكلوا أو استحملوا به، فيحسب عليهم في العشر. وأما ما أكلت منه البقر والدواب في الدراس إذا كانت في الدرس، فلا أرى عليهم فيه شيئاً. قال في البيان: أما ما أكل منه بعد يبسه وعلفه فلا اختلاف في أن عليه أن يحصيه. واختلف فيما تصدق به بعد اليبس إن كانت الصدقة على المساكين.

ابن يونس: قال مالك في العتبية: لا يحسب عليه ما كان بلحاً، وليس هو مثل الفريك يأكله من زرعه، ولا الفول ولا الحمص الأخضر هذا يتحراه، فإن بلغ خرصه على اليبس خمسة

أوسق زكاه وأخرج عنه حباً يابساً من ذلك الصنف. قال في الموازية: وإن شاء أخرج من ثمنه. انتهى.

وَيَكْفِي الْخَارِصُ الْوَاحِدُ بِخِلافِ حَكَمَي الصَّيْدِ

الأصل فيه إرساله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن رواحة لتخريص النخل، ولأنه حاكم، وأما حكما الصيد فإنهما يخرجان عن الشيء من غير جنسه فأشبه المقومين، فإنه لابد أن يكونا اثنين. قاله الباجي.

وَلَوِ اخْتَلَفَ ثَلاثَةٌ، فَالرِّوَايَةُ: يُؤْخَذُ بِقَوْلِ الْجَمِيعِ

كما لو قال أحدهم ستة، والآخر ثمانية، والآخر عشرة، فيؤخذ ثلث ما قال كل واحد فيكون عليه زكاة ثمانية. وإن كانا اثنين أخذ من قول كل واحد النصف، وإن كانوا أربعة أخذ من كل واحد الربع، ثم كذلك. **ابن عبد السلام**: ومذهب المدونة في هذا الأصل العمل بقول من زاد، كما في مقوم السرقة.

خليل: وحاصله التخريج إذ لم ينص في المدونة في الزكاة على ما قال وفيه نظر؛ لأن الخارص كالحاكم فلا يلغى قوله، بخلاف التقويم فإنه شهادة والشهادة ترجح الزيادة، والمراد فيها المعرفة كالجرح والتعديل. والله أعلم.

فَإِنْ كَانَ فِيهِمْ أَعْرَفَ، فَبِقَوْلِهِ فَقَطْ

يعني: أن الحكم المتقدم إنما هو إذا تساووا في المعرفة، وأما إن كان فيهم أعرف، فالعمل على قوله لغلبة الظن بصدقه.

وَلَوْ أَصَابَتْهُ جَائِحَةٌ فَالْمُعْتَبَرُ مَا بَقِيَ اتِّفَاقاً

أي: لو خرص الخارص ثم أصابت الثمرة جائحة فالمعتبر ما بقي بعد الجائحة باتفاق، فإن بقي نصابٌ ما زكاه، وإلا فلا زكاة على المشهور، خلافاً لابن الجهم.

وَلَوْ تَبَيَّنَ خَطَأُ الْعَارِفِ، فَفِي الرُّجُوعِ إِلَى مَا تَبَيَّنَ قَوْلَانِ، وَالْمَشْهُورُ: أَنَّهُمْ إِذَا تَرَكُوهُ فَالْمُعْتَبَرُ مَا وُجِدَ ....

قيد المسألة بالعارف؛ لأن غيره يرجع إلى ما تبين بالاتفاق، قاله ابن بشير. والقول بأنه يرجع لما تبين من نقص وزيادة نقله الباجي عن ابن نافع. والقول بأنه لا يرجع لما تبين وإنما يعتمد على ما قاله الخارص حكاه التونسي. وقد اختلف في فهم المدونة على القولين؛ لأن فيها: ومن خرص عليه أربعة أوسق فوجد خمسة، أحب إلي أن يؤدي زكاتها لقلة إصابة الخارص اليوم. فحمل جماعة لفظة (أحب) على ظاهرها، وحملها بعض القرويين على الوجوب. **ابن يونس**: وهو صواب؛ لقوله في المجموعة: يؤدي زكاة ما زاد. قال في التنبيهات: والاستحباب ظاهر الكتاب؛ لقوله: أحب. وتعليله بقلة إصابة الخارص ولو كان على الوجوب لم يلتفت إلى إصابة الخارص ولا خطئه. انتهى.

اختار التونسي، وابن يونس وغيرهما قول ابن نافع. أي: لأنه كالحاكم يحكم ثم يظهر أنه أخطأ.

وقال مالك في العتبية: يخرج عن الفضل؛ يريد: واجب عليه، وهو أصح مما في المدونة؛ لأنه قال فيها: أحب إلي؛ لأن نهاية خرص الخارص أن يُجعل كحكم الحاكم، وهذا الاختلاف إنما هو إذا خرصه عالم في زمان العدل، وأما إن خرصه جاهل أو عالم في زمان الجور، فلا يلتفت إلى ذلك ويعمل صاحب المال على ما وجد. انتهى.

ولم يجعل اللخمي الرجوع إلى الزائد في زمان الجور متفقاً عليه، بل جعل ذلك قولاً ثالثاً. وهذا - أعني كون هذا ثالثاً - هو ظاهر كلامه، وقد صرح أبو الحسن بذلك. واعلم أن النقص إنما يتحقق مع قيام البينة، وأما مع عدمها فلا؛ لجواز أن يكون النقص لا كله أو غيره هذا ما وجدته. والمصنف شهر القول الثالث - والله أعلم من أين أخذه - ومعناه: أن أرباب الثمار إذا تركوها، فالمعتبر ما وجد من زيادة ونقص [١٤٣/ ب]. وإن

لم يتركوه، فالمعتبر ما خرصه الخارص وفيه إشكال؛ لأنه كيف يقال: إذا لم يتركوه وأكلوا منه، وزاد لا يخرج عن الزيادة، وإذا تركوه يؤخذ منهم ما زاد، والمتبادر إلى الذهن خلافه. وهذا إنما يأتي على المعنى الذي مشينا عليه كلام المصنف، وكذلك أيضاً مشاه ابن راشد، وابن عبد السلام. ويحتمل أن يكون المعنى: إذا تركوه الخراص، ويكون كقول مالك في العتبية فتأمل ذلك، وهو أقرب من الأول.

وما ذكرناه من أن قوله: (والمشهور القول ثالث) هو ظاهر هنا. وظاهر كلام ابن عبد السلام: أنه فرع آخر. وجعل ابن عبد السلام مذهب المدونة: أنه يحمل على قول الخارص أولاً. **خليل**: وهو يأتي على رأي من حمل المدونة على الاستحباب. والله أعلم.

وَالْمُخْرَجُ: الْعُشْرُ فِيمَا سُقِيَ بِغَيْرِ مَشَقَّةٍ، كَالسَّيْحِ، وَمَاءِ السَّمَاءِ، وَبِعُرُوقِهِ. وَنِصْفُ الْعُشْرِ فِيمَا سُقِيَ بِمَشَقَّةٍ، كَالدَّوَالِيبِ، والدِّلاءِ وَغَيْرِهِمَا

هو ظاهر.

وَلَوِ اشْتُرِيَ السَّيْحُ لَهُ، فَالْمَشْهُورُ: الْعُشْرُ

فوجه المشهور عموم قوله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين: «**فيما سقت السماء والعيون أو كان عَثَرِيًّا العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر**». وما شهره المصنف نقله ابن أبي زمنين عن بعض أشياخه. ونقل ابن يونس مقابله عن عبد الملك بن الحسن، قال: وقال بعضهم: وهذا أعدل؛ لأن المشقة فيه كالسواني، ولا يقال أنه قياس يعود على النص بالإبطال، كما قال ابن بشير؛ لأنا نقول: إنما يلزم ذلك أن لو حكمنا بنصف العشر مطلقاً، أما إذا قلنا به في صورة فلا.

فَلَوْ أَجْرَاهُ بِنَفَقَةٍ فَالْعُشْرُ. وَقِيلَ: إِلا الأُولَى

الأول هو المشهور، والثاني للخمي. ومعنى (**إِلا الأُولَى**) أي: السنة الأولى، ففيه نصف العشر.

وَإِنْ سُقِيَ بِالْوَجْهَيْنِ وَتَسَاوَيَا، فَقَوْلانِ: يُعْتَبَرُ مَا حَيَا بِهِ، وَالْقِسْمَةُ

أي: القولان لمالك. قوله: (**مَا حَيَا بِهِ**) أي: الأخيرة. يشهد لذلك ما قالوه في الرجل يداين القوم في سقي زرعه ثم فلس، أنه يبدأ بآخرهم ديناً.

قوله: (**وَالْقِسْمَةُ**) أي: يؤخذ ثلاثة أرباع العشر. قال ابن بشير: وهو القياس.

وَإِنْ كَانَا غَيْرَ مُتَسَاوِيَيْنِ، فَثَلاثَةٌ: الأَكْثَرُ، وَمَا حَيَا بِهِ، وَالْقِسْمَةُ

هذه كلها روايات، وبالأول أخذ ابن القاسم. قال ابن شاس: وهو المشهور. قال ابن القاسم: الأكثر الثلثان وما قاربهما، فإن زاد على النصف يسيراً خرج نصفين.

وَيُؤْخَذُ مِنَ الْحَبِّ كَيْفَ كَانَ اتِّفَاقاً

يعني: كيف كان طيباً كله، أو رديئاً كله، أو بعضه طيباً، وبعضه رديئاً.

خليل: وفي الاتفاق نظر؛ لأنه قال في الجلاب: وتؤخذ الزكاة من وسط الحبوب والثمار المضموم بعضها إلى بعض في الزكاة، ولا يؤخذ من أعالي ذلك ولا من أدانيه. نعم نص اللخمي وابن شاس على ما قاله المصنف.

وَفِي الثِّمَارِ، ثَالِثُهَا: الْمَشْهُورُ إِنْ كَانَتْ مُخْتَلِفَةً فَمِنَ الْوَسَطِ، وَإِنْ كَانَ وَاحِداً فَمِنْهُ ....

أي: **الأول** من الثلاثة: يؤخذ الوسط مطلقاً كالماشية، وهو قول عبد الملك. ورواه ابن نافع عن مالك، وهو ظاهر الموطأ.

والثاني: أنه يؤخذ مطلقاً، وهو قول أشهب؛ لأن الأصل إخراج زكاة كل مال منه. واستثنى الشرع أخذ الرديء من الماشية، فيبقي ما عداه على الأصل.

والثالث وهو المشهور، وهو مذهب الكتاب: إن كان نوعاً واحداً أخذ منه جيداً كان أو رديئاً، وإن كان مختلفاً فمن الوسط. وهذا إذا كانت الأنواع متساوية، وإن كان أحدهما أكثر كثرة ظاهرة، فقال عيسى ابن دينار: يؤخذ منه. قال في الجواهر: وروى أشهب أنه يؤخذ من كل واحد بقسطه.

واعلم أنه في المدونة إنما ذكر أنه يؤخذ من الوسط مع الاختلاف في الثلاثة الأنواع، وأما إن اختلف النوع على صنفين، فقال في الجواهر: أخذ من كل صنف بقسطه ولا ينظر إلى الأكثر. وقال عيسى بن دينار: إن كان فيهما أكثر أخذ منه. وألزم الباجي ابن القاسم من قوله: في أنواع أنه يخرج من وسطها، أن يكون في الذهب والورق. كذلك إذا اجتمعت منه أنواع.

وَفِيمَا لا يَكْمُلُ ولا يُزَبِّبُ مِنْ ثَمَنِهِ قَلَّ الثَّمَنُ أَوْ كَثُرَ وَهُوَ الْمَشْهُورُ. وَقِيلَ: مِنْ جِنْسِهِ. وَقِيلَ: مَا شَاءَ ....

أي: فيما لا يكمل. أي: كعنب مصر وزيتونها. القول المشهور: أنه يخرج من ثمنه؛ لأنه لما كان لا يدخر ولا يأكله أربابه غالباً بل يبيعونه نزل ثمنه منزلة كمال طيبه. والقول الثاني لابن الماجشون، ورواه ابن نافع عن مالك. والثالث لابن حبيب.

وَفِي الزَّيْتُونَ وَنَحْوِهِ: الزَّيْتُ الْمَشْهُورُ. وَثَالِثُهَا: الْحَبُّ يُجْزِئُ، وَالزَّيْتُ يُجْزِئُ

تصوره ظاهر. ونحو الزيتون الجلجلان. **ابن عبد السلام**: المشهور هو الأصل، ولولا الزيت ما تعلقت بهذا النوع زكاة. والقول الثاني لابن كنانة، وابن مسلمة، وابن عبد الحكم وأسقطوا العصر عن مالكه، وهذه الطريقة في النقل أحسن من طريق من أفرد الزيتون عن الخلاف وقصر الخلاف على ما عداه. انتهى. وحكى قولاً بالتفرقة، فيجب الزيت في الزيتون والحب في غيره.

وَالْوَسْقُ بِالزَّيْتُونِ اتِّفَاقاً

أي: وإذا قلنا [١٤٤/ أ] إنما تخرج من الزيت، فيعتبر في تعلق الزكاة أن يكون الزيتون ونحوه خمسة أوسق اتفاقاً؛ يعني: ولا يشترط في الزيت بلوغه نصاباً بالوزن. والباء في قوله: (**بِالزَّيْتُونِ**) يتعلق بمحذوف؛ أي يعتبر بالزيتون.

فَلَوْ بَاعَ زَيْتُوناً لا زَيْتَ لَهُ فَمِنْ ثَمَنِهِ، وَمَا لَهُ زَيْتٌ مِثْلُ ما لزمه زَيْتاً، كَمَا لَوْ بَاعَ ثَمَراً أَوْ حَبّاً يَبُسَ ....

هذا ظاهر، وإذا أراد أن يخرج الزيت يسأل المشتري عما خرج منه إن كان يوثق به، وإلا سأل أهل المعرفة. وما ذكره المصنف هو قول ابن القاسم، وحكى القاضي أبو محمد قولاً بأنه يخرج من ثمنه.

فَإِنْ أَعْدَمَ الْبَائِعُ، فَفِي الأَخْذِ مِنَ الْمُبْتَاعِ قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبَ

قال في المدونة: ومن باع زرعه بعد أن أفرك أو يبس، فليأت بما لزمه حباً ولا شيء على المبتاع، فإن أعدم البائع أخذ الساعي من المبتاع من الطعام إن وجده عنده بعينه، ثم يرجع المبتاع على البائع بقدر ذلك من الثمن. وقال أشهب: لا شيء على المبتاع؛ لأن البيع كان له جائزاً. قال سحنون: وهو عندي أصوب. انتهى.

ورأى ابن القاسم أن البائع كالمتعدي في البيع؛ لأن الفقراء شركاؤه في الثمرة بالعشر أو نصفه، فهو كبيع الفضولي. وعكس ابن الجلاب نسبة هذا القول لأصحابنا، فلعل لكل منهما قولين. والله أعلم.

وَلَوْ تَلِفَ جُزْءٌ مِنَ النِّصَابِ فَكَالْعَيْنِ، إلا أَنْ يُدْخِلَ الْجَمِيعَ بَيْتَهُ، فَإِنْ عَزَلَ عُشْرَهُ فِي أَنْدَرِهِ فَضَاعَ لَمْ يَضْمَنْ؛ إِذْ لَيْسَ عَلَيْهِ دَفْعُهُ ....

أي: لو تلف جزء من النصاب قبل التمكن من الأداء، فالجمهور على السقوط. وقال ابن الجهم: يخرج عشر الباقي أو نصف عشره، كما قال في العين.

وقوله: **(إِلا أَنْ يُدْخِلَ الْجَمِيعَ بَيْتَهُ)** ظاهر التصور. ولنذكر كلامه في التهذيب فإنه أتم فائدة، قال فيه: ومن جذ ثمره أو حصد زرعه وفيه ما تجب فيه الزكاة فلم يدخله بيته حتى ضاع من الأندر أو الجرين، لم يضمن زكاته. وكذلك لو عزل عشره في أندره أو جرينه ليفرقه فضاع بغير تفريط فلا شيء عليه. وإن أدخل كله بيته قبل قدوم المصدق فضاع ضمن زكاته. قال مالك: وكذلك لو عزل عشره حتى يأتيه المصدق ضمنه؛ لأنه قد أدخله بيته. وقال ابن القاسم: إذا أخرجه وأشهد عليه فتأخر عنه المصدق لم يضمن. وبلغني أن مالكاً قال في ذلك: إذا لم يفرط في الحبوب لم يضمن. وقال المخزومي: إذا عزله أو حبسه المصدق فتلف بغير سببه فلا شيء عليه؛ إذ ليس عليه أكثر مما صنع، وليس عليه دفعه. انتهى.

قال في التنبيهات: واختلف المتأولون والشارحون في تحقيق مذهب مالك في المسألة وصحيح قوله فيها؛ لأنه قال مرة: هو ضامن إذا أدخله منزله، ومرة قال: إذا أخرج زكاته قبل أن يأتيه المصدق فضاعت فهو ضامن. وقال في المال: إذا لم يفرط لم يضمن، ثم قال: إذا لم يفرط في الحبوب لم يضمن. فذهب بعض شيوخ القرويين إلا أنه يحتمل ألا يكون خلافاً، وأن الرواية المطلقة بالضمان ترد إلى المقيدة بإدخاله بيته، وأن ابن القاسم بزيادته الإشهاد غير مخالف له؛ إذ يحتمل أن يشهد ليسقط عنه الضمان ثم يأكله، وأن مقتضى قول ابن القاسم بالإشهاد سواء ضاع في الأندر أو بعد إدخاله بيته، وأن مالكاً سوى بين أن يشهد أو لم يشهد. والمخزومي يبرئه وإن لم يشهد، وإلى نحو هذا المأخذ ذهب أبو عمران. وحمله غيره من الأندلسيين على أن قولي مالك مختلفان؛ **أحدهما**: على الإطلاق ومتى لم يفرط لم يضمن، أدخل ذلك منزله أم لا، أشهد أم لا كالدنانير. **والآخر**: يضمن متى أدخله منزله أشهد أم لا. وقول المخزومي موافق للأول. وقول ابن القاسم مخالف للقولين معاً ويشترط الإشهاد، وسواء ضاع عنده كله أو العشر لا ضمان عليه وإن أدخله

منزله، وإلى هذا نحا شيخنا أبو الوليد وتردد نظره في الساعي نفسه لو ضيع ذلك، هل يضمن إذا لم يدخله بيته للحوز أو لا يضمن كالدنانير، ولم يختلف إذا ضيع أو فرط أنه ضامن، كما لا يختلف أنه إذا أدخله الحرز والتحصين للخوف عليه في أندره، وقد قاله التونسي. وإنما يقع الاختلاف إذا لم يتحققوا الوجه الذي أدخله له، هل يصدق بدعواه الحرز أم لا يصدق. انتهى.

وَالْمَالُ الْمُحْبَسُ إِنْ كَانَ نَبَاتاً لِمُعَيَّنِينَ، فَالْمُعْتَبَرُ الأَنْصِبَاءُ عَلَى الْمَشْهُورِ، وَإِلا فَالْمُعْتَبَرُ الْجُمْلَةُ. وَقِيلَ: إِنْ كَانَ عَلَى مَنْ يَسْتَحِقُّ الزَّكَاةَ فَلا زَكَاةَ

المال المحبس إن كان نباتاً أو غيره، ثم إما أن يكون على معينين كزيد وعمرو وبكر أم لا، كالفقراء والمساكين، فإن كان على معينين وجبت الزكاة فيه على كل من بلغت حصته نصاباً، هذا معنى قوله: (**فَالْمُعْتَبَرُ الأَنْصِبَاءُ**) أي: يعتبر نصيب كل واحد على انفراده. ومقابل المشهور لسحنون والمدنيين: أنه يعتبر جملته، فإن كانت نصاباً زكاه ولا التفات إلى ما يحصل لكل واحد. واعلم أن ما شهره المصنف نسبه في الجواهر لابن القاسم، ونسبه اللخمي [١٤٤/ ب] وغيره لابن المواز، ولم أر من صرح بمشهوريته مثل ما فعل المصنف، ولم يقع في المدونة التصريح بأحد القولين، ولفظها: وتؤدى الزكاة عن الحوائط المحبسة في سبيل الله، أو على قوم بأعيانهم أو بغير أعيانهم، وفهمها صاحب المقدمات على القول الشاذ في كلام المصنف، ونسب ما شهره المصنف للموازية، نعم اقتصر التونسي، واللخمي على ما شهره المصنف. وإذا بنينا على ما قاله المصنف من أن الاعتبار الأنصباء، فقيد اللخمي ذلك بما إذا كانوا يسقون ويكون النظر لهم؛ لأنها طابت على أملاكهم، وسواء كان الحبس شائعاً أو لكل واحد نخلة بعينها، وإن كان ربها يسقي ويلي ويقسم الثمرة زكيت إذا كان من جملتها خمسة أوسق. انتهى.

وعلى هذا فالمسألة مقيدة بما ذكره اللخمي ووقع في بعض النسخ. والمال إن كان يعرفه مالكه فالمعتبر جملته، وإلا فالمعتبر الأنصباء على المشهور، وهي موافقة للخمي.

وقوله: (**وَإِلا**) أي: وإن لم تكن على معينين فالمعتبر الجملة؛ إن كانت نصاباً زكى، وكذلك إن كانت محبسة على مسجد أو مساجد زكيت على ملك المحبس إن كانت في جملتها نصاباً، وإن لم ينب كل مسجد إلا وسق واحد، واستحسن اللخمي عدم الزكاة، قال: لأن المساجد غير مخاطبات بالزكاة.

وقوله: (**وَقِيلَ**) هو قول ابن الماجشون. يعني: أن المشهور وجوب الزكاة وإن حبست على من يستحق الزكاة كالفقير؛ لأنها تزكى على ملك ربها وهم إنما يستحقونها بعد الطيب، وسواء كانوا معينين أم لا. وقال ابن الماجشون: إذا كانت محبسة على من يستحق الزكاة فلا زكاة؛ لأنها تصرف عليهم فلا فائدة في أخذها منهم وردها إليهم، وقاله طاووس ومكحول وفيه نظر؛ لأن مصارف الزكاة أعم ممن حبست عليه. والله أعلم.

قال في المقدمات: واختلف في الحبس إذا كان على ولد فلان، هل يحمل ذلك محمل المعينين أم لا؟ على قولين قائمين من المدونة في الوصايا وغيرها.

وَتُزَكَّى الإِبِلُ الْمَوْقُوفَةُ مَنَافِعُهَا وَأَوْلادُهَا اتِّفَاقاً

يريد: أنها تزكى على ملك المحبس إذا بلغت النصاب، كانت على معينين أو مجهولين. قال اللخمي: لو حبس أربعين شاة على أربعة نفر لكل واحد عشرة بأعيانها زكيت؛ لأنه إنما أعطى المنافع، والأعيان باقية على ملكه. وحكى ابن يونس الاتفاق كالمصنف، وقال: لا خلاف أن في الأمهات الزكاة؛ لأنها موقوفة لما جعلها له. قال في القسم: وإن وقفت الأنعام لتكون غلتها من لبن أو صوف ونحوها، يفرق على معينين أو غير معينين، فالزكاة في الأمهات والأولاد جميعاً وحولها واحد؛ لأن ذلك كله موقوف.

وظاهر قوله: **(وَأَوْلادُهَا)** أن الأولاد موقوفة؛ لأن الأولاد معطوفة على المنافع، فيكون تقدير كلامه: الموقوف منافعها والموقوف أولادها، لكن قوله بعد ذلك: (وفي أولادها ما تقدم) لا يناسب ذلك. فالظاهر أنه إنما أراد: الإبل موقوفة لا أن يملك الموقوف عليه الأولاد. والله أعلم.

وَفِي أَوْلادِهَا مَا تَقَدَّمَ

أي: في البتات إما أن يكون على معينين أم لاً. إلى آخره.

وَتُزَكَّى الْعَيْنُ الْمَوْقُوفَةُ لِلسَّلَفِ، بِخِلافِ الْمُوصَى بِهِ لِيُفَرَّقَ عَلَى الْمَشْهُورِ

إذا وقف رجل دنانير أو دراهم وسمى السلف، فقال مالك: تزكى؛ لأنها باقية على ملك ربها.

خليل: وفي النفس من زكاتها شيء، ويمكن أن يخرج فيها قول مما تقدم في المال المعجوز عن إنمائه، والعين الموصى بها لتفرق فلا زكاة فيها؛ لأنها خرجت عن ملك ربها بمجرد موته، وهي فائدة لمن تصير إليه، وهذا القول في الموازية. قال في المقدمات: وهو معنى المدونة. وظاهر كلام المصنف أن مقابل المشهور منصوص، والذي ذكره صاحب المقدمات - بعد أن ذكر المشهور - أنه خرج على قولين آخرين:

أحدهما: أن الزكاة لا تجب فيها إذا كانت تفرق على غير معينين، وتجب في حظ كل واحد منهم إذا كانوا معينين، وذكر أنه خرجه على كل مذهب، ويرى في فائدة العين الزكاة بحلول الحول عليه قبل القبض.

والثاني: أنها تجب في جملتها إن كانت تفرق على غير معينين، وفي حظ كل واحد منهم إن كانوا معينين. وذكر أنه خرجه على ما في الموازية في الماشية الموقوفة لتفرق، فإنه نص فيها على أن الحكم كذلك، وذكر في الماشية قولين آخرين: أحدهما: أن الزكاة تجب في حظ

كل واحد منهم إن كانوا معينين، ولا تجب إن كانت تفرق على غير معينين. قال: وهو نص قول أشهب في الموازية، ومعناه ما في المدونة. والثاني: أنه لا زكاة فيها كانت تفرق على معينين أو غير معينين، قال: وهو أضعف الأقوال.

وَمَصْرِفُ الزَّكَاةِ الثَّمَانِيَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...} وَلَوْ أُعْطِيَتْ لِصِنْفٍ أَجْزَأَ ....

قال الله - عز وجل - : ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [التوبة:٦٠]. قال مالك - رحمه الله - : اللام في قوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَآءِ ﴾ لبيان المصرف لا للملك، نقله ابن راشد. وفي المجموعة: آية الصدقة ليس فيها قسم بل إعلام بأهلها، فلذلك لو أعطيت [١٤٥/ أ] لصنف أجزأ. وصرح ابن الجلاب بالجواز ابتداء. وقيد ابن عبد السلام هذا، فقال: ما عدا العامل وإلا فلا معنى لدفع جميعها له. انتهى. وكذلك قال ابن هارون. ولعل هذا إنها هو إذا أتى بشيء له بال، وأما إن حصلت له مشقة وجاء بالشيء اليسير، فينبغي أن يجوز إعطاء الجميع.

والْمَشْهُورُ أَنَّ الْفُقَرَاءَ وَالْمَسَاكِينَ صِنْفَانِ، وَعَلَيْهِ فِيمَا اخْتَلَفَا بِهِ مَشْهُورُهَا شِدَّةُ الْحَاجَةِ، فَالْمَشْهُورُ فِي الْمَسَاكِينَ، وَقِيلَ: سُؤَالُ الْفَقِيرِ، وَقِيلَ: الْعِلْمُ بِهِ

أي: والمشهور أن الفقير والمسكين صنفان كما في بقية الأصناف. وقيل: إنهما مترادفان وسوغ العطف الاهتمام بهذا الصنف، ألا ترى أن البداية به في الآية، وهو الذي حكاه في الجلاب.

خليل: وتظهر ثمرة الخلاف إذا أوصى بشيء للفقراء لا للمساكين أو بالعكس، وعلى المشهور اختلف فيما وقع الامتياز به على ثلاثة أقوال: المشهور أنه شدة الحاجة، ثم اختلف في أي الصنفين هي؟ فالمشهور أنها في المسكين. وقيل: في الفقير. وقيل: يمتازان بأن

المسكين لا يسأل والفقير يسأل، رواه المغيرة عن مالك. وقيل: إنها يمتازان بأن المسكين لا يعلم به بخلاف الفقير. وهي أقوال متقاربة؛ لأن عدم السؤال والعلم مظنة الحاجة.

وَيُشْتَرَطُ فِيهِمَا: الإِسْلامُ، وَالْحُرِّيَّةُ اتِّفَاقاً، وَألاَّ يَكُونَ مِمَّنْ تَلْزَمُهُ نَفَقَتُهُ مَلِيّاً

أي: يشترط في الفقير والمسكين ثلاثة شروط: أن يكون حراً، فإن أعطى عبداً، أو أم ولد، أو مدبراً، أو معتقاً إلى أجل، أو معتقاً بعضه لم يجزئ إذا كان عالماً؛ لأنهم في معنى الموسر؛ لأن نفقتهم على من له الرق فيهم، فإن عجز عن الإنفاق عليهم بيع هذا وعجل عتق الآخر، قاله اللخمي.

الثاني: أن يكون مسلماً. **الثالث**: ألا تجب نفقته على مليء وسواء كان اللزوم للمزكي أو غيره، وهذا هو المعروف. وقال ابن زرقون: أخبرني الفقيه أبو الفضل عياض - رحمه الله - أن أبا خارجة عنبسة بن خارجة روى عن مالك جواز إعطاء الرجل زكاته لمن تلزمه نفقته، قال: وأظنه روى ذلك عن شيخه أبي عبد الله بن عيسى فإني رأيته بخط بعض أصحابه عنه.

ابن عبد السلام: ورأيت بخط الشيخ الصالح أبي العباس أحمد بن عجلان - رحمه الله - على هذا الموضع على كلام ابن زرقون ما معناه: أنه عارض هذا النقل بما نقله عياض في "الإكمال" من أنهم أجمعوا على أنه لا يدفعها إلى والديه وولده في حال يلزمه الإنفاق عليهم، ثم جمع الشيخ أبو العباس المذكور بين نقلي عياض بحمل رواية عنبسة على أن ذلك في حال لا تلزمه نفقتهم، ويرى أن فقر الأب ومن في معناه له حالان: **الحال الأول**: أنه يضيق حاله ويحتاج، لكن لا يشتد عليه ذلك، فهذا يجوز إعطاؤه من الزكاة ولا تلزمه نفقته، بل تبقى ساقطة عن ابنه كما كانت قبل ضيق حاله. **والحالة الثانية**: أن يشتد ضيق حاله ويصل في فقره إلى الغاية، وهذا يجب على ابنه أن ينفق عليه، ولا يجوز لابنه أن يدفع زكاته إليه. والله أعلم. انتهى كلام ابن عبد السلام.

فرع:

قال اللخمي: إن ادعى أنه فقير صدق ما لم يكن ظاهره يشبه بخلاف ذلك، وكذلك إن ادعى أن له عيالاً للأخذ لهم، فإن كان من أهل الموضع كشف عن حاله، وإن كان معروفاً بالمال كلف ببيان ذهاب ماله، وإن كانت له صناعة فيها كفاية فادعى كسادها صدق.

قال اللخمي: وأستحسن أن يكشف عنه، وإن لم يعلم هل فيها كفاية أم لا صدق، وإن ادعى أنه من الغارمين كان عليه أن يبين إثبات الدين والعجز عنه؛ لأنه براءة الذمة من الدين. وإن ادعى أنه ابن السبيل أعطي إذا كان على هيئة صفة السفر، قاله مالك في المجموعة. وقال: أين يوجد من يعرفه؟ وقال في الذي يقيم السنة والسنتين ثم أنه يدعي أنه لم يقم إلا أنه لم يجد ما يذهب به أيعطى على أنه ابن السبيل؟ فقال: المجتاز أبين، وإن صدق هذا أعطي. انتهى.

وَكَذَلِكَ إِنْ كَانَتْ لا تَلْزَمُهُ وَلَكِنَّهُ فِي نَفَقَتِهِ وَكِسْوَتِهِ

يعني: أنه يلحق الملتزم بالنفقة والكسوة بمن لزمته في الأصل، وسواء كان التزامه لها صريحاً أو بمقتضى الحال، كان من قرابته أم لا، قاله ابن عبد السلام. ويقع في بعض النسخ (ولكنه كف بها نفقة وكسوة) والمعنى واحد؛ لأن الضمير في (**لَكِنَّهُ**) في النسختين عائد على أحدهما لا بعينه؛ أي: الفقير والمسكين في نفقة الملتزم لذلك، وفي بعضها (**نَفَقَتِهِ وَكِسْوَتِهِ**) ومعناهما واحد؛ لأن كلاً منهما محتمل المعنيين؛ أحدهما: ولكن الملتزم المنفق كف بإعطائه زكاته لمن التزم نفقته وكسوته ما كان التزمه من الإنفاق والإكساء. الثاني: ولكن المعطي للزكاة غير الملتزم كف بها نفقة الملتزم، وإنما لم يجز هنا؛ لأنه أعطاها لغني؛ إذ لو لم يعطها له لكان الملتزم لا يكف نفقته وكسوته.

فَإِنِ انْقَطَعَتْ إِحْدَاهُمَا بِأَحَدِهِمَا جَازَ

الضمير في (**إِحْدَاهُمَا**) عائد على النفقة والكسوة. والباء في (**بِأَحَدِهِمَا**) بمعنى (عن). كقوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَـٰمِ ﴾، و﴿ سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ﴾ [المعارج:١] [١٤٥/ ب]. والضمير في (بأحدهما) عائد على من تلزم نفقته بالأصالة أو بالالتزام؛ أي: فإن انقطعت النفقة أو الكسوة عن أحد الشخصين، فيجوز له أن يدفع له من الزكاة ما يعذر عليه من النفقة والكسوة، ويمكن أن تكون الباء للسببية، ويكون التقدير: فإن انقطعت النفقة أو الكسوة بسبب إعدام من تلزمه النفقة أو الملتزم جاز أن يعطى. ووقع في بعض النسخ: (عرض بأحدهما فأخذها جاز) وهي واضحة. وفي بعضها: (فإن انقطعت إحداهما بأخذها لم يجز) أي: فإن انقطعت النفقة والكسوة عمن يلزمه ذلك أو التزمه بسبب أخذ الزكاة لم تُجزئ من أعطاها؛ لأنه أعطاها لغني. والله أعلم.

فَإِنْ كَانُوا قَرَابَةً لا تَلْزَمُهُ وَلَيْسُوا فِي عِيَالِهِ، فَثَلاثَةٌ: الْجَوَازُ، وَالْكَرَاهَةُ، وَالاسْتِحْبَابُ

الكراهة: لمالك في المدونة، قال فيها: وأما من لا تلزمه نفقته من قرابة فلا يعجبني أن يلي هذا إعطاءهم، ولا بأس أن يعطيهم من يلي تفرقتها بغير أمره، كما يعطي غيرهم إن كانوا لها أهلاً. قال اللخمي: فكرهه فيها خوف أن يحمد عليها. **والإباحة**: رواها مطرف عنه في كتاب ابن حبيب أنه قال: لا بأس بذلك. قال: وحضرت لمالك يعطي زكاته قرابته. **والاستحباب**: رواه الواقدي عن مالك: قال مالك: أفضل من وضعت فيه زكاتك قرابتك الذين لا تعول وهو ظاهر؛ لما روى المازري أنها صدقة وصلة.

الباجي: ولم يختلف قول مالك في الجواز إذا ولَّى غيره إخراج زكاته.

وَفِيهَا مَنْعُ إِعْطَاءِ زوجةٍ زَوْجَهَا، فَقِيلَ: بِظَاهِرِهِ. وَقِيلَ: مَكْرُوهٌ. وَفَرَّقَ أَشْهَبُ بَيْنَ صَرْفِهِ عَلَيْهَا فِيمَا يَلْزَمُهُ وَغَيْرِهِ، وَفَرَّقَ ابْنُ حَبِيبٍ بَيْنَ صَرْفِهِ عَلَيْهَا مُطْلَقاً وَغَيْرِهِ ....

ما نسب للمدونة من المنع كذلك قال اللخمي، فإنه قال: منع ذلك في المدونة. ونقل ابن القصار عن بعض شيوخه أن ذلك على وجه الكراهة، فإن فعلت أجزأها. قال في الجواهر: وقال أشهب: أكره ذلك، فإن فعلت ولم يرد ذلك عليها فيما يلزمه من مؤنتها أجزأها، وإن رده إليها فيما يلزمه لم يجزئها، فصرح بأن أشهب يكره ذلك. وفرق ابن حبيب بين صرفه عليها مطلقاً، أي: فيما يلزمه وفيما لا يلزمه، فلا يجزئ. وبين أن يصرف ما تعطيه في مصلحته فيجزئها. ونص ما قاله اللخمي عن ابن حبيب: إن كان يستعين بما تعطيه في النفقة عليها فلا يجزئها، وإن كان في يده ما ينفق عليها وهو فقير ويصرف ما تعطيه في مصلحته وكسوته أجزأها. قال اللخمي: فإن أعطى أحد الزوجين الآخر ما يقضي منه دينه جاز؛ لأن المنفعة في ذلك لا تعود إلى المعطي.

وَفِيهَا: لا يُعْجِبُنِي أَنْ يُحْسَبَ دَيْناً عَلَى فَقِيرٍ فِي زَكَاتِهِ

قوله (**لا يُعْجِبُنِي**) يحتمل المنع ويحتمل الكراهة، وإلى كُلٍّ ذهب القائل، وقد صرح ابن القاسم بعدم الإجزاء؛ لأنه لا قيمة له. وقال أشهب: تجزئه؛ لأنه لو دفع إليه الزكاة جاز له أن يأخذها من دينه. انتهى. فانظر قوله: (لو دفع) هل هو مع عدم التواطؤ على ذلك أم لا وهو الظاهر. وأما على التواطؤ فلا ينبغي أن يقال بالإجزاء؛ لأنه لمن لم يعط شيئاً.

خليل: ولو فصل مفصل فإن كان لا يمكنه الأخذ أصلاً فلا يجزئه، وإن كان يأخذه بلا مشقة فيجزئه، وإن كان إنما يأخذه بمشقة فيكره له ابتداء لأجل المحمدة، ويجزئه إن وقع لما بعُد. والله أعلم.

وَفِي اشْتِرَاطِ عَجْزِ التَّكَسُّبِ قَوْلَانِ

المشهور: أنه لا يشترط، واشترطه يحيى بن عمر وهو أظهر؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مِرة سوي**». قال اللخمي: والصحيح على خمسة أوجه، فمن له صنعة تكفيه له ولعياله لم يعطَ، ولا فرق بين أن يكون غنياً بمال أو صنعتة، فإن لم تكن فيها كفاية أعطي لتمام الكفاية، فإن كسدت فهو كالزمن، وإن لم تكن له صناعة ولم يجد بالموضع ما يحترف به أعطى، وإن وجد بالموضع ما يحترف به لو تكلف ذلك فهو محل الخلاف، فيجوز له الأخذ بالقرآن ويمنع بالسنة. انتهى.

وَفِي اشْتِرَاطِ انْتِفَاءِ مِلْكِ النِّصَابِ قَوْلَانِ

المشهور لا يشترط. وروى المغيرة عن مالك الاشتراط؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائهم فأردها على فقرائهم**». فجعل المأخوذ منه غنياً مقابلاً للفقير الآخذ. وروي عن مالك أنه لا يجوز إعطاء من له أربعون درهماً. قال في المدونة: وقال عمر بن عبد العزيز: لا بأس أن يعطى منها من له الدار والخادم والفرس. قال مالك: يعطى من له أربعون درهماً. انتهى.

خليل: والظاهر أنه يجوز الإعطاء للفقيه الذي عنده كتب قياساً على قول عمر، وقاله أبو الحسن الصغير. قال اللخمي: واختلف في معنى قوله - عليه الصلاة والسلام - : «**لا تحل الصدقة لغني**». فقيل: هو من كانت له كفاية وإن كان دون النصاب. وقيل: من كان له النصاب؛ لحديث: «**أمرت أن آخذ الصدقة**»، وقيل: المراد الكفاية. فمن كان له أكثر من نصاب ولا كفاية له فيه حلت له وهو ضعيف؛ لأنه تجب عليه الزكاة فلم يدخل في اسم الفقير، ولأنه لا يدري هل يعيش حتى يفرغ [١٤٦/ أ] ما بيده أم لا. ولا خلاف بين الأمة فيمن له نصاب وهو ذو عيال ولا يكفيه ما في يده أن الزكاة واجبة عليه، وهو في عدد الأغنياء. انتهى.

وَعَلَيهِمَا اخْتُلِفَ فِي إِعْطَاءِ النِّصَابِ

أي: وعلى القول بعدم اشتراط انتفاء ملك النصاب لا يعطى نصاباً، وعلى المشهور يعطى، وفي هذا البناء نظر؛ لأنه لا يلزم على القول بانتفاء النصاب ألا يعطى الفقير المحتاج نصاباً؛ لأن الفقر قائم به هنا، بخلاف المسألة الأولى، وأشار إليه ابن راشد، وابن هارون. ويدل على صحة هذا: أن التونسي تردد فيمن أعطى نصاباً من الماشية إلا أنه لا يكفيه لجميع السنة لرخص الماشية، هل يجوز له أن يعطى بعد ذلك ما يكفيه لسنته أم لا، إذا كان لا يدخل عليه في بقية سنته شيء؟ قال: وأما إعطاؤه في مرة واحدة ما يكفيه لجميع السنة إذا لم يدخل عليه فيها شيء، فهو خفيف ولو كان أكثر من النصاب.

وَالْعَامِلُونَ: جُبَاتُهَا وَمُفَرِّقُوهَا وَإِنْ كَانُوا أَغْنِيَاءَ، وَيَأْخُذُ الْفَقِيرُ بِالْجِهَتَيْنِ

إذ لو اشترط فيهم الفقر لرجعوا إلى الصنفين المتقدمين. قوله: (**وَيَأْخُذُ الْفَقِيرُ بِالْجِهَتَيْنِ**) أي: بجهة فقره وبجهة عمله، كما يرث ابن العم إذا كان زوجاً بالجهتين.

ابن عبد السلام: وفي المذهب قول آخر: أنه إنما يأخذ بأكثر الوجهين، فإن كان الذي يستحقه بعمالته أكثر أخذه فقط. انتهى. وما ذكره المصنف من تفسير العاملين بالجباة والمفرقين هو المشهور. وروي عن مالك: أن العاملين هم سقاتها ورعاتها. وهل يجوز أن يستعمل العبد والنصراني؟ فقال محمد: لا يستعملان، إذ لا حق لهم في الزكاة، فإن استعمل استرجع منهما ما أخذاه وأعطيا أجرتهما من الفيء، وأجاز ذلك أحمد بن نصر قياساً على الغني، وعضد بما قاله ابن عبد الحكم: يعطى النصراني الجاسوس منها.

وَالْمُؤَلَّفَةُ قلوبهم - الكُفَّارُ - يُعْطَوْنَ تَرْغِيباً لِلإِسْلامِ. وَقِيلَ: مُسْلِمُونَ لِيَتَمَكَّنَ إِسْلامُهُمْ. وَقِيلَ: مُسْلِمُونَ لَهُمْ أَتْبَاعٌ كُفَّارٌ لِيَسْتَأْلِفُوهُمْ. وَالصَّحِيحُ: بَقَاءُ حُكْمِهِمْ إِنِ احْتِيجَ إِلَيْهِمْ ....

يعني: أنه اختلف في المؤلفة قلوبهم على ثلاثة أقوال: قيل إنهم كفار يألفون بالعطاء ليدخلوا في الإسلام. وقيل: إنهم مسلمون حديثو عهد بالإسلام فيعطون ليتمكن من

قلوبهم؛ لأن النفوس جبلت على حب من أحسن إليها. وقيل: إنهم مسلمون لهم أتباع كفار ليعطوا أتباعهم استئلافاً لقلوبهم لينقادوا إلى الإسلام بالإحسان. ويؤيد الأول: قول صفوان ابن أمية: **أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنه لأبغض الخلق إلي، فما زال يعطيني حتى إنه لأحب الخلق إلي**. رواه الترمذي. قوله: **(والصَّحِيحُ: بَقَاءُ حُكْمِهِمْ)** أي: أن الحكم يدور مع علتهم وجوداً وعدماً. وقيل لا يعطون؛ لأنه حكم تقرر في زمن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - والأحكام بعد التقرر لا ترجع، وفيه نظر.

وَالرِّقَابُ: الرَّقِيقُ يُشْتَرَى ويُعْتَقَ، والْوَلاءُ لِلْمُسْلِمِينَ بِشَرْطِ الإِسْلامِ عَلَى الْمَشْهُورِ

ما ذكر هو المشهور، وقال مالك في المجموعة: المراد بالرقاب إعانة المكاتبين في آخر كتابتهم بما يعتقون به، والأول أقرب إلى ظاهر اللفظ بدليل الرقبة في الظهار وغيره، والمشهور اشتراط الإسلام؛ لأن الزكاة تقوية للمسلمين فلا يقوى بها كافر.

وفِي إِجْزَاءِ الْمَعِيبَةِ قَوْلانِ

القول بالإجزاء لابن حبيب، قال: يجزئه عتق الأعمى والمقعد. قاله أحمد بن نصر: والقول بعدم الإجزاء لأصبغ، وقاله ابن القاسم إلا في الخفيف. والأول أظهر؛ لأن المعيب أحوج إلى الإعانة.

وَفِي الْمُكَاتَبِ، والْمُدَبَّرِ، والْمُعْتَقِ بَعْضُهُ، ثَالِثُهَا: إِنْ كَمُلَ عِتْقُهُ أَجْزَأَ وإِلا فَلا

تصور كلامه ظاهر، وفي المدونة: لا يعجبني أن يعان بها مكاتب. وفي الموازية: ولا أن يعطى من الزكاة ما يتم به عتقه. ولم يبلغني أن أبا بكر ولا عمر ولا أحداً ممن يقتدى به فعل ذلك. يريد: ولأن الولاء لسيدهم، فيكون بمنزلة من أعتق عبداً وشرط الولاء لنفسه. ولم أر أصحابنا نصوا على الخلاف إلا في المكاتب.

وَالْمَشْهُورُ: لا يُعْطَى الأَسِيرِ لِعَدَمِ الْوَلاءِ

تصوره ظاهر. ومقابل المشهور لابن حبيب، وفيه نظر إلى المعنى.

وَلَوِ اشْتَرَى مِنْهَا وأَعْتَقَ عَنْ نَفْسِهِ لَمْ يُجْزِه عَلَى الْمَشْهُورِ، وعَلَى الإِجْزَاءِ الْوَلاءُ لِلْمُسْلِمِينَ ....

أي: لو اشترى من الزكاة رقبة وأعتقها عن نفسه، إن نوى الولاء لنفسه فالعتق صحيح، والمشهور لا تجزئ؛ لأنه باشتراطه لم يخرج جميع الرقبة المشتراة بمال الزكاة، وهذا قول ابن القاسم. وقال أشهب: يجزئه وولاؤه للمسلمين؛ لأنه شرط وقع في غير محله.

وَالْغَارِمِين: مُدَانُو الآدَمِيِّينَ لا فِي فَسَادٍ ولا لأَخْذِ الزكَاةِ

احترز بمدان الآدميين من حقوق الله، وسيأتي. قوله: (**لا فِي فَسَادٍ**) احترازاً من الذي استدان في شرب الخمر وشبهه، فلا يعان في مثل ذلك بالزكاة. وكذلك ما استدين للغصب والإتلاف إذا كان على وجه العمد، وإن كانت على وجه الخطأ دخلت فيما استدين لما يجوز. وقوله: (**ولا لأَخْذِ الزكَاةِ**) كما لو كان عنده كفايته فيتسع في الإنفاق ويتداين لأجل الزكاة فلا يعطى، ولو تداين على هذا لا لقصد أخذ الزكاة؛ فمقتضى [١٤٦/ ب] كلامه أنه يعطى.

فَلَوْ نَزَعَ، فَقَوْلانِ

أي: فلو تاب من استدان لسفه، فقيل: لا يعطى؛ لأن ذلك الدين أصله من فساد. وقال ابن عبد الحكم: يعطى وهو الأقرب؛ لأن المنع كان لحق الله، وهو مما تؤثر فيه التوبة.

وَفِي مُدَانِ الزَّكَاةِ والْكَفَّارَةِ قَوْلانِ

ذكر اللخمي أن ابن عبد الحكم حكى هذين القولين، فمن قال بالجواز رأى أن فيه براءة للذمة مع أنها ترجع إلى الفقراء. **ابن عبد السلام**: والقياس المنع؛ لأنها لا تقوى كدين الآدميين بدليل أنها لا يحاص بها في الفلس. وأيضا مدين الزكاة إنما يتصور غالباً من تفريط، وذلك يلحقه بما استدين لسفه، وغالب الكفارات أن لها بدلاً بالصوم، فلا

ضرورة في دفع الزكاة إليهم إلا أن يعرض العجز عن الصوم، لكن من أجاز له الأخذ لم يشترط هذا.

وَفِي دَيْنِ الْمَيِّتِ قَوْلانِ

قال ابن حبيب: يقضي دينه منها. وقال ابن المواز: لا يقضي. والأول أصح، والميت أحق بالقضاء، قاله ابن راشد. وقال ابن حبيب: إنما كان امتناع النبي صلى الله عليه وسلم من الصلاة على من عليه دين قبل نزول الآية، فلما نزلت صار قضاء ذلك إلى السلطان.

وَفِي اشْتِرَاطِ نفاد مَا بِيَدِهِ مِنْ عَيْنٍ وفَضْلٍ قَبْلَ إِعْطَائِهِ قَوْلانِ، وفِيهَا فيمَنْ بِيَدِهِ أَلْفٌ وعَلَيْهِ أَلْفَانِ ولَهُ دَارٌ وخَادِمٌ يُسَاوِيَانِ أَلْفَيْنِ، لا يُعْطَى حَتَّى يُوَفِّيَ الأَلْفَ، وقَالَ أَشْهَبُ: يُعْطَى، وَإِنْ كَانَ فِي ثمنهما فَضْلٌ عَنْ سِوَاهُمَا يُغْنِيهِ لَمْ يُعْطَ ....

القول بالاشتراط لمالك في المدونة. مثال العين: أن يكون بيده ألف وعليه ألفان، فالمشهور: لا يعطى حتى يوفى الألف. ومثال الفضل: لو كان له دار وخادم يساويان ثلاثة آلاف وعليه ألفان ويمكنه بيعهما واستبدال دار وخادم بألفين، فالمشهور: لا يعطى حتى يبيعهما ويستبدل ويؤدي الألف الفاضلة. قوله: (**وفِيهَا فيمَنْ بِيَدِهِ أَلْفٌ...**) إلخ. هو ما تقدم. وإنما أعاده ليعين المشهور والقائل. وقوله: (**وَإِنْ كَانَ فِي ثمنهما فَضْلٌ عَنْ سِوَاهُمَا يُغْنِيهِ لَمْ يُعْطَ**) ظاهر، كما لو كانت الدار والخادم والمسألة بحالها يساويان أربعة آلاف، فإنه يستبدل داراً وخادماً بألفين ويوفى ألفين في دينه.

تنبيه:

قوله: (**وَفِي اشْتِرَاطِ نفاد مَا بِيَدِهِ**) لا يوافق المدونة؛ لأنه اشترط في المدونة أن يوفي، والنفاد أعم من الوفاء فانظره، لكن الظاهر أنه إنما أراد ما في المدونة بدليل استشهاده.

وَسَبِيلُ اللَّهِ الْجِهَادُ، فَتُصْرَفُ فِي الْمُجَاهِدِينَ وَآلَةِ الْحَرْبِ، وإِنْ كَانُوا أَغْنِيَاءَ عَلَى الأَصَحِّ ....

يعني: أن المراد بقوله تعالى ﴿ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ الجهاد لا الحج، كما ذهب إليه أحمد ابن حنبل لأن هذا اللفظ إذا أطلق تبادر الذهن إلى الغزو. وقوله: (**عَلَى الأَصَحِّ**) قال صاحب الطراز: هو المشهور؛ لأنا لو اشترطنا فقره لدخل في القسم الأول، ولأنه عليه الصلاة والسلام استثنى الغازي من الغني الذي تحرم عليه الصدقة. **ابن عبد السلام**: إلا أن مالكاً والشافعي كرها ذلك للغني، والعلة على طريق الأولى، ومقابل الأصح لعيسى ابن دينار قال: إذا كان غنياً ببلده ومعه ما ينفق في غزوه فلا يأخذ منها.

تنبيه:

لا يعطى الغازي إلا في حال تلبسه بالغزو، فإن أعطي له برسم الغزو ولم يغز استرد منه، ونص عليه اللخمي وغيره.

وَفِي إِنْشَاءِ سُورٍ أَوْ أُسْطُولٍ قَوْلانِ

السور: هو المحيط بالبلد. **والأسطول**: المركب. والمشهور: المنع. وقال ابن عبد الحكم: يجعل منها نصيب للسلاح والمساحي والحبال مما يحتاج إليه في حفر الخندق، وفي المنجنيقات للحصون، وتنشأ منها المراكب للغزو، وتكرى منها النواتية وينشأ منها حصن وهو الظاهر؛ لأن السور والأسطول من آلة الحرب. والله أعلم.

وَابْنُ السَّبِيلِ: الْمُسَافِرُ، وتُشْتَرَطُ حَاجَتُهُ عَلَى الأَصَحِّ، فَإِنْ وَجَدَ مُسْلِفاً وهُوَ مَلِيءٌ يقلده، فَقَوْلانِ ....

هذا هو النقل الصحيح لا ما نقله ابن عبد البر من أن المشهور ما روي عن مالك: أن ابن السبيل هو الغازي، وفيه ضعف؛ لعطف أحدهما على الآخر في الآية، على أنه يمكن رد أحدهما إلى الآخر بتأويل، بأن يكون مسافراً وانقطع في الطريق.

قوله: (**وتُشْتَرَطُ حَاجَتُهُ عَلَى الأَصَحِّ**) الأصح ظاهر. لأن المقصود إنما هو إيصاله إلى بلده، وإن كان غنياً فلا حاجة إلى إعطائه، بخلاف المجاهد فإن المقصود فيه الإرهاب، وهو اختيار ابن وهب. وروى أصبغ عن ابن القاسم في الموازية: أنه يعطى منها ابن السبيل وإن كان غنياً في موضعه ومعه ما يكفيه. واختلف إذا وجد مسلفاً وهو مليء ببلده؛ فلمالك في المجموعة، وكتاب ابن سحنون: لا يعط. وقال ابن القاسم في الموازية: يعطى، وقاله ابن عبد الحكم. قال اللخمي: وهو أحسن. ويشترط في إعطائه ألا يكون في سفر معصية. نص عليه اللخمي.

وَفِي إِعْطَاءِ آلِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ الصَّدَقَةَ، ثَالِثُهَا: يُعْطَوْنَ مِنَ التَّطَوُّعِ دُونَ الْوَاجِبِ، ورَابِعُهَا: عَكْسُهُ ....

الإعطاء مطلقاً للأبهري؛ لأنهم منعوا في زماننا حقهم من بيت المال، فلو لم يجز أخذهم للصدقة ضاع فقيرهم، والمنع مطلقاً [١٤٧/أ] لأصبغ، ومطرف، وابن الماجشون، وابن نافع. **ابن عبد السلام**: وهو المشهور، وإلحاقهم به صلى الله عليه وسلم، والجواز في التطوع دون الواجب لابن القاسم، ورأى أن معنى ما رواه البخاري من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**لا تحل الصدقة لآل محمد**» مقصور على الفريضة. ورأى في الرابع أن الواجب لا منة فيه بخلاف التطوع.

وَبَنُو هَاشِمٍ آلٌ، ومَا فَوْقَ غَالِبٍ غَيْرُ آلٍ، وفِيمَا بَيْنَهُمَا قَوْلانِ

أي: حيث فرعنا على المنع فلا خلاف أن بني هاشم فما دونهم آلٌ، وأما ما فوق غالب ليسوا بآل، وفي بني غالب فما دونهم إلى بني هاشم قولان، والقول بالاقتصار على بني هاشم لابن القاسم في الموازية، والآخر لأصبغ. قال التونسي: وعلى مذهب أصبغ لا

يجوز أن يأخذ الزكاة آل أبي بكر وآل عمر وآل عثمان إذ كانوا مجتمعين مع النبي صلى الله عليه وسلم وهم في غالب. وعلى مذهب ابن القاسم: يجوز أن يأخذوها إذ لا يجتمعون معه عليه الصلاة والسلام في بني هاشم. انتهى. وهو صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، [١٤٧/ب] وروي هذا عنه صلى الله عليه وسلم واتفقوا على صحته، واختلف فيما سوى ذلك.

وَفِي مَوَالِيهِمْ قَوْلانِ

أي: هل يلحقوا بالأهل أم لا؟ والمشهور: جواز إعطائهم. والشاذ لمطرف، وابن الماجشون، وابن نافع، وأصبغ. قال أصبغ: احتججت على ابن القاسم بقوله صلى الله عليه وسلم «مولى القوم منهم» فقال: قد جاء: « ابن أخت القوم منهم ». وإنما تفسير ذلك في الحرمة والبر. وأخذ اللخمي بقول أصبغ؛ لحديث أبي رافع قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً من بني مخزوم على الصدقة، فقال لأبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم: اصحبني كيما تصيب منها، فقال: لا حتى آتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسأله، فقال: «إن الصدقة لا تحل لنا ولا لموالينا». وهو صحيح ذكره الترمذي في مسنده. وفيه فائدة أخرى: أن الصدقة حلالٌ لبني مرة فمن بعده إلى غالب خلاف قول أصبغ؛ لأن مخزوماً مجتمعاً معه صلى الله عليه وسلم في مرة. انتهى باختصار.

وَلا تُصْرَفُ فِي كَفَنِ مَيِّتٍ، وَلا بِنَاءِ مَسْجِدٍ، وَلا لِعَبْدٍ، وَلا لِكَافِرٍ

وهذا ظاهر، واختلف هل تدفع لأهل الهوى؟ فأجاز ذلك ابن القاسم، ومنعه أصبغ. وكذلك تارك الصلاة، ولعله على الخلاف في تكفيرهم.

الإِخْرَاجُ: والإِجْمَاعُ عَلَى وُجُوبِ النِّيَّةِ فِي مَحْضِ العِبَادَاتِ. وعَلَى نَفْيِ الْوُجُوبِ فِيمَا تَمَحَّضَ لِغَيْرِهَا كَالدُّيُونِ، والْوَدَائِعِ، والمغصُوبِ، واخْتُلِفَ فِيمَا فِيهِ شَائِبَتَانِ كَالطَّهَارَةِ، والزَّكَاةِ، والْمَذْهَبُ: افْتِقَارُهَا مِنْ قَوْلِهِ: فِيمَنْ كَفَّرَ عَنْ إِحْدَى كَفَّارَتَيْنِ بِعَيْنِهَا، ثُمَّ كَفَّرَ عَنْهَا غَلَطاً أَنَّهَا لا تُجْزِئُهُ، وأُخِذَ نَفْيُهُ مِنْ أَنَّهَا تُؤْخَذُ مِنَ الْمُمْتَنِعِ كرهاً وتُجْزِئُهُ، ومِنَ الشَّاذِّ فِي أَنَّهُمْ شُرَكَاءُ. وأَجَابَ ابْنُ الْقَصَّارِ بِأَنَّه يَعْلَمُ فَتَحْصُلُ النِّيَّةُ، وأُلْزِمَ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ ....

لما ذكر الْمُخْرَجُ منه والْمُخْرِجُ والْمَصْرِف ذكر كيفية الإخراج، وقدم النية لأنها أول الواجبات عند الإخراج. وحاصله: أن الفعل ثلاثة أقسام:

قسم تمحض للعبادة: كالصلاة والإجماع على وجوب النية فيه.

الثاني: مقابله كإعطاء الديون، ورد الودائع، والمغصوب فالإجماع أنه لا تجب فيه النية، أي: نية التقرب. وقلنا لا تجب فيه نية التقرب حتى لا ينتقض بما قاله ابن عبد السلام عن الشافعي: أن الحكم عندهم في رد الدين لابد فيه من نية، وأنه لو أعطى بغير نية لما برئت ذمته ولكان له أن يرجع. وقلت: لا تجب؛ لأنه لو نوى لأثيب، كما لو نوى إبراء ذمته وامتثال أمر الله وإدخال السرور على قلب صاحب الدين إلى غير ذلك، وهذا كما قالوا: إن الإمام لا تجب عليه نية الإمامة، لكن الأفضل أن ينويها ليحصل له فضلها.

الثالث: ما اشتمل على الوجهين كالطهارة والزكاة؛ لأن الزكاة معناها معقول: وهي رفق الفقراء وبقية الأصناف، ولكن كونها إنما تجب في قدر مخصوص لا يعقل معناه. وكذلك الطهارة عقل معناها: وهي النظافة، لكن كونها في أعضاء مخصوصة على وجه مخصوص لا يعقل معناه. فاختلف في وجوب النية فيه، وقد بين ذلك بقوله **(والْمَذْهَبُ...)** إلخ. وفي كلامه مناقشة؛ لأن قوله: (والمذهب) يقتضي أن ذلك منصوص وليس في المذهب ما يخالفه. وقوله: **(مِنْ قَوْلِهِ: فِيمَنْ)** يقتضي أن ذلك مستقراً مما ذكره، وهذا

الاستقراء لابن القصار، قال: فإذا افتقر إلى النية في تمييز أحد الفرضين عن الآخر، فأحرى في تمييز الفرض عن النفل، وأجيب بالفرق بين المحلين؛ لأن مسألة الكفارة وجدت فيها نية منافية، وهي: القصد إلى كفارة غير الكفارة المرتبة في الذمة، ولم يقع النزاع في هذا، وإنما وقع حيث لا نية، وإنما تتفق النيتان لو كفر واحدة ثم كفَّر ولم ينو شيئاً. وأجيب بأن جواب مالك بقوله: لا تجزئة عن اليمين الثانية. يؤخذ منه الاشتراط، إذ لو لم يشترط لم يفرق بين عدم النية والنية المنافية كالدين والوديعة. وأما استقراء نفي وجوب النية من مسألة الممتنع فواضح، وكذلك استقراؤه من القول بأن الفقراء كالشركاء؛ لأن الشريك إذا أعطى شريكه نصيبه لا يفتقر إلى نية. فأجاب ابن القصار عما أخذه من قول مالك بإجزاء الزكاة إذا أخذت من الممتنع، بأن قال: هو عالم بأخذها وعلمه بذلك كالنية. ورد بأن العلم بالأخذ أعم من نية التقرب، فلا يستلزمها، وبأنه يلزمه بأن يقول بعدم الإجزاء إذا لم يعلم بالأخذ بعقد النية وما يستلزمها عنده وليس كذلك. واختار ابن العربي في الزكاة المأخوذة كرهاً أنها تجزئ ولا يحصل الثواب.

خليل: وأوضح من هذا في أخذ عدم اشتراط النية ما نص عليه مالك في المدونة في باب كفارة اليمين، أن من كفر عن أحد بعتق أو غيره بأمره أو بغير أمره أجزأه، كعتق عن ميت. والله أعلم.

وَتُؤْخَذُ مِنَ الْمُمْتَنِعِ كُرْهاً وَإِلا قُوتِلَ

أي: من امتنع من أداء [١٤٨/ أ] الزكاة تؤخذ منه كرهاً إن قدر عليه، وإن لم يقدر عليه إلا بقتال قوتل.

وَمَنْ قَدِمَ بِتِجَارَةٍ، فَقَالَ: قِرَاضٌ، أَوْ وديعة، او بِضَاعَةٌ، أَوْ عَلَيَّ دَيْنٌ، أَوْ لَمْ يَحُلِ الْحَوْلُ صُدِّقَ ولَمْ يَحْلِفْ، فَإِنْ أُشْكِلَ أَمْرُهُ، فَثَالِثُهَا: يَحْلِفُ الْمُتَّهَمُ كَأَيْمَانِ الْمُتَّهَمِ ....

تصوره ظاهر.

وَإِخْرَاجُ الْقِيمَةِ طَوْعاً لا يُجْزِئُ، وكُرْهاً يُجْزِئُ عَلَى الْمَشْهُورِ فِيهِمَا

تصوره ظاهر. قال في المدونة وغيرها: إنه من باب شراء الصدقة، والمشهور فيها أنه مكروه لا محرم. قال في المدونة: ولا يعطي فيما لزمه من زكاة العين عرضاً أو طعاماً، ويكره للرجل شراء صدقته، وبالجملة فإنه اضطرب في ذلك قول ابن القاسم، فقال مرة: تجزئ سواء كان طوعاً أو كرهاً، ذكره في العتبية، وشرط في الموازية الإكراه وأنه لو أعطاها طوعاً لم تجزئه. وذكر القول بالإجزاء مع التطوع في الموازية عن أشهب. وقال مرة: إذا كانوا يضعونها موضعها. وفرق مرة بين أن يخرج عن الحب عيناً فيجزئه، وبين أن يخرج عن العين حباً فلا يجزئه.

وَإِذَا كَانَ الإِمَامُ جَائِراً فِيهَا لَمْ تجز دَفْعُهَا إِلَيْهِ طَوْعاً

أي: إذا كان جائراً في تفريقها أوصرفها في غير مصارفها لم يجز دفعها إليه **(طَوْعاً)** لأنه من باب التعاون على الإثم، والواجب عليه حينئذ جحودها والهروب بها إن أمكن، وأما إذا كان جوره في أخذها لا تفرقتها - بمعنى: أنه يأخذ أكثر من الواجب - فينبغي أن يجزئه ذلك على كراهة دفعها إليه.

وَإِنْ أُجْبِرَ أَجْزَأَتْهُ عَلَى الْمَشْهُورِ، كَمَا إِذَا أَجْبَرَهُ الْخَوَارِجُ عَلَيْهَا

فإن كان الإمام جائراً وأجبره على أخذها، قال في الجواهر: فإن عدل في صرفها أجزأت عنه، وإن لم يعدل ففي إجزائها عنه قولان: قيل: ومنشأ الخلاف هل أخذ الإمام

تعد على الفقراء لأنه وكيلهم فتجزئ، أو على رب المال فلا تجزئ. وعين المصنف المشهور من القولين بالإجزاء وهو بين إذا أخذها أولاً ليصرفها في مصارفها، وأما لو علم أولاً أنه إنما أخذها لنفسه فلا، وأما الخوارج فإن كانوا يعدلون في أخذها وصرفها فالأمر أخف.

فَإِنْ كَانَ عَدْلاً دَفَعَهَا إِلَيْهِ. وَفِي تَوليه لإِخْرَاجِ الْعَيْنِ قَوْلانِ، وَفِيهَا: لا يَسَعُهُ إِلا أَنْ يَدْفَعَهَا إِلَيْهِ ....

أي: فإن كان عدلاً في أخذها وصرفها، فإنه يجب دفعها إليه وهو ظاهر. أما الماشية: فقد تقدم أن الساعي شرطاً في الوجوب، وأما غيرها؛ فلأن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين بعده كانوا يأخذونها من الناس فوجب التأسي بهم، وسواء العين وغيرها، وإن كان في العين قولان: هل يتولى إخراجها، أو إنما ذاك إذا لم يطلبها، وأما إن طلبها فلا يحل لأحد منعها، نص عليه في المدونة وغيرها، قاله ابن عبد السلام.

وَلَوْ ظَهَرَ أَنَّ آخِذَهَا غَيْرُ مُسْتَحِقٍّ بَعْدَ الاجْتِهَادِ وَتَعَذَّرَ استرجاعها، فَقَوْلانِ كَالْكَفَّارَاتِ

منشأ الخلاف هل الواجب الاجتهاد أو الإصابة. **ابن عبد السلام**: والمشهور عدم الإجزاء. وفرق بعضهم فقال بالإجزاء في الغني وبعدمه في العبد والكافر؛ لأنه ينسب إلى تفريط فيهما؛ لأن حالهما لا يخفى غالباً، وهذا إذا كان دافعها لهؤلاء ربها. **ابن راشد**: وأما إن كان المتولي لدفعها الإمام، فإنها تجزئ ولا غرم عليه ولا على ربها؛ لأنه محل اجتهاد، واجتهاده نافذ. قال صاحب المعونة: وإن كان الإمام عالماً فلم أجد فيها نصاً، والقياس أن

الإمام للفقراء وتجزئ ربها، ثم إن وجدت الصدقة بأيديهم انتزعت، وإن كانوا أكلوها، فقال اللخمي: يغرمونها على المستحسن من القول؛ لأنهم صانوا بها أموالهم، وإن تلفت بأمر من الله وكانوا غروه من أنفسهم غرموها، فإن لم يغروا لم يغرموها، وإن لم توجد بيد العبد وكان قد غره بالحرية، فتردد في ذلك بعض الأصحاب هل تكون جناية

في رقبته أم لا؟ قال ابن يونس: الصواب أنها جناية في رقبته؛ لأنه لم يتطوع بدفعها له، وإنما دفعها لقوله: أنا حر. قال: ولا ينبغي أن يختلف في ذلك.

وَالأَوْلَى الاسْتِنَابَةُ وقَدْ تَجِبُ

الأولى للإنسان ألا يتولى تفرقة زكاته خوفاً من المحمدة، وقد تجب الاستنابة إذا علم من نفسه محبة المحمدة ويدخله الرياء، أو لكونه لا يعلم المصارف، أو لجهله المستحق.

وَتُؤَدَّى بِمَوْضِعِ الْوُجُوبِ نَاجِزاً

أما إخراجها بموضع وجوبها، فنص في الجواهر أن نقلها غير جائز. وأما كونها ناجزاً ، فنص ابن بشير، وابن راشد وغيرهما على أنه إذا وجد سبب الوجوب وشرطه وانتفاء المانع وجب الإخراج على الفور.

فَإِنْ لَمْ يَجِدْ أَوْ فَضَلَ نُقِلَ إِلَى الأَقْرَبِ وَلا يُدْفَعُ إِلَى بَيْتِ الْمَالِ شَيْءٌ

فإن لم يجد في بلده من يعطيه الزكاة أو وجده لكن فضل عنهم، فإنها أو ما بقي ينقل إلى أقرب المواضع، قاله مالك في المدونة، وهذا هو الأصل. **ابن عبد السلام**: وربما قالوا يبعثها إلى أشد البلدان حاجة من غير مراعاة قرب. انتهى. ثم هل يرسلها قبل محلها بمقدار ما يحل حولها عند وصولها، أو إنما يرسلها عند الوجوب؟ في المذهب قولان: الأول لابن المواز، والثاني للباجي. ثم إذا أرسلها ففي أجرة النقل قولان، واختلف أيضاً في الإمام إذا احتاج إلى نقلها، فقال مالك: يستأجر عليها من الفيء. وقال ابن عبد الحكم: تباع ويبتاع مثلها في موضع الحاجة.

فَإِنْ أُدِّيَتْ بِغَيْرِهِ لِمِثْلِهِمْ فِي الْحَاجَةِ، فَقَوْلانِ

أي: فإن نقلت من موضع الوجوب إلى موضع آخر مساو له في الحاجة.

ابن عبد السلام: المشهور [١٤٨/ب] الإجزاء. انتهى. ونسبه الباجي لابن اللباد. وقال سحنون: لا تجزئه. وجه الأول عموم الآية، ولم يخص فيها فقيراً دون فقير. ووجه الثاني حديث معاذ، وفيه: «**فترد على فقرائهم**».

فَإِنْ كَانُوا أَشَدَّ، فَقَالَ مَالِكٌ: تُنْقَلُ إِلَيْهِمْ، وقَالَ سَحْنُونٌ: لا تُجْزِئُ

أي: وإن كان ثم بلد أشد حاجة من البلد الذي وجبت فيه الزكاة، فقال مالك في المدونة: فليعط الإمام أهل البلد الذي جيء فيهم ذلك المال ويوجه جله إلى الموضع المحتاج. فظاهره أنه لابد من صرف شيء منه في بلد الزرع، وعلى هذا فيقرأ كلام المصنف (ينقل) بالياء المثناة من أسفل، وأما إذا قرئ بالتاء المثناة من فوق، فيقتضي أنها تنقل كلها فيصير مخالفاً للمدونة، وقول سحنون يستلزم تحريم النقل. قال ابن بشير: وأما إذا كان بأهل موضعها حاجة من غيرهم ليسو بمنزلتهم لم تجز.

تنبيه:

كلام المصنف يدل على منع النقل إذا كانت حاجة غيرهم مساوية أو أضعف. الباجي: هو المشهور. وفي المجموعة: لا بأس أن يبعث الرجل ببعض زكاته إلى العراق، ثم إن هلكت في الطريق لم يضمن، وعلى رواية المنع يضمنها.

فرع:

فإذا قلنا: إنه لا يجوز نقلها من بلد إلى بلد إلا من عذر، فإنه لا بأس أن ينقل زكاته إلى ما يقرب ويكون في حكم موضع وجوبها؛ لأنه لا يلزمه أن يخص بذلك أهل بلد محلته ولا جيرانه، بل يجوز له أن يؤثر أهل الحاجة من أهل بلده، فكذلك ما قرب منها. وروى ابن نافع عن مالك: أن ذلك لمن يكون زرعه على أميال، فلا بأس أن يحمل من زكاته إلى ضعفاء عنده بالحاضرة. وقال سحنون: إذا كان مقدارٌ لا تقصر فيه الصلاة، وأما ما تقصر في مثله الصلاة فلا تنقل إليهم الزكاة. انتهى.

وَلَوْ غَابَ عَنْ مَالِهِ وَلا مُخْرِجَ وَلا ضَرُورَةَ عَلَيْهِ فَفِي وُجُوبِهَا بِمَوْضِعِهِ قَوْلانِ

يعني: إذا كان المسافر معه مال ناض زكاه، فإن كان له مال غائب عنه ببلده وليس لرب المال وكيل على إخراج الزكاة، ولا ضرورة على رب المال بإخراجها بالموضع الذي هو فيه، فهل يخرجها أم لا ؟ قولان وهما لمالك، بناء على مراعاة المالك أو المال. قال صاحب تهذيب الطالب: فهذه المسألة على ثلاثة أوجه: فإن كان ماله كله ناضاً حاضراً معه فلا شك فيه، ولا اختلاف أنه يزكى بموضعه، وهو وجه. **والثاني**: أن يكون بعض ماله ببلده وبعضه حاضر معه فيزكيه، وأما الغائب عنه ففيه الاختلاف. **والوجه الثالث**: أن يكون جميع ماله غائباً عنه ببلده، فهذا يكون فيه الاختلاف من قوله: هل يزكيه بموضع هو به أو يؤخره حتى يرجع إلى بلده. وإنما ذلك إذا كان رجوعه قريباً قبل الحول كما قال أشهب. انتهى.

واحترز بقوله: **(وَلا مُخْرِجَ)** مما لو وكل من يخرجها عنه، فلا يؤمر حينئذ بالإخراج اتفاقاً؛ لئلا يخرج مرتين. قال اللخمي: ويلزمه إذا أراد سفراً بعيداً يعلم أنه لا يعود منه حتى يحل الحول أن يوكل من يخرج عنه.

واحترز بقوله: **(وَلا ضَرُورَةَ)** من أن يكون على رب المال ضرورة في إخراجها، فإنه لا يلزمه إخراجها حينئذ بالاتفاق.

وَفِي إِخْرَاجِهَا قَبْلَ الْحَوْلِ بِيَسِيرٍ قَوْلانِ، وَحُدَّ بِشَهْرٍ، وَنِصْفِ شَهْرٍ، وَخَمْسَةِ أَيَّامٍ، وَثَلاثَةٍ....

ابن هارون: المشهور الجواز. والشاذ رواه ابن نافع عن مالك، وهو قول ابن نافع. قال: لا يجزئ قبل الحول ولو ساعة.

خليل: وقوله: المشهور الجواز. إنما نقل صاحب الجواهر والتلمساني وغيرهما الخلاف في الإجزاء وهو أقرب؛ لأنه لا شك أن المطلوب ترك ذلك ابتداء ، والجواز قد يوهم خلاف

ذلك، واختلف في حد القرب، فقيل: اليوم واليومان ونحو ذلك، وهو قول ابن المواز. **والثاني**: أنه العشرة الأيام ونحوها، وهو قول ابن حبيب في الواضحة. **والثالث**: الشهر ونحوه، وهو رواية عيسى عن ابن القاسم. **والرابع**: الشهران ونحوهما، وهو قول مالك في المبسوط، هكذا ذكر ابن رشد في البيان والمقدمات.

ابن راشد: والقول بنصف شهر لم أره معزواً. انتهى. ونقله اللخمي وصاحب التنبيهات ولم يعزواه وكان ينبغي أن يقول بنحو الشهر وبنحو الخمسة الأيام.

فرعان:

الأول: إن أخرجها قبل الحول فضاعت فإنه يضمن، قاله مالك في الموازية. قال محمد: ما لم يكن قبله باليوم واليومين، وفي الوقت الذي لو أخرجها فيه لأجزأته. قال في التنبيهات: قيل معنى تجزئه ولا يلزمه غيرها بخلاف الأيام، وذهب ابن رشد إلى أنه متى هلكت قبل الحول بيسير أنه يزكي ما بقي إن كانت فيه زكاة. قال ابن رشد: يأتي عندي على جميع الأقوال، وإنما تجزئ إذا أخرجها بالرخصة والتوسعة، وأما إذا هلكت ولم تصل إلى أهلها ولا بلغت إلى محلها، فإن ضمانها ساقط عنه، ويؤدي زكاة ما بقي عند حلوله إلا ما تؤول على ما قاله ابن المواز كاليوم واليومين. انتهى كلامه في التنبيهات.

الثاني: ما ذكرناه من الإجزاء في التقديم اليسير. قال ابن العربي: هو خاص بالحيوان والعين، وأما زكاة الزرع فلا يجوز تقديمها؛ لأنه لم يملك بعد، نقله في الجواهر.

وَفِيهَا: وَلَوْ زَكَّى دَيْناً أَوْ عَرضاً قَبْلَ قَبْضِهِمَا لَمْ يُجْزِه، وثَالِثُهَا: يُجْزِئ فِي الدَّيْنِ لا فِي الْعَرْضِ....

أي: ولو زكى عرض الاحتكار بعد الحول وقبل البيع، [١٤٩/ أ] أو ديناً بعد الحلول أو قبل القبض، فمذهب المدونة عدم الإجزاء فيهما؛ لأنه هنا قد يطول قبض الدين وبيع

العرض. وقال أشهب: يجزئ فيهما قياساً على إخراجها قبل الحول بيسير. وقيل: يجزئ في الدين لا في العرض، لأن رب الدين له تسلط على قبضه، بخلاف البيع فإنه لا قدرة له عليه.

صَدَقَةُ الْفِطْرِ الْمَشْهُورُ وُجُوبُهَا

مقابل المشهور السنة، والمشهور أظهر؛ لما في الموطأ عن ابن عمر قال: **فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة الفطر من رمضان**. وحمل الفرض على التقدير بعيد، لاسيما وقد خرج الترمذي: **بعث عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم منادياً ينادي في فجاج مكة ألا إن صدقة الفطر واجبة على كل مسلم**. وعلى الوجوب، فالمشهور أنها واجبة بالسنة، وقيل بالقرآن، وعلى وجوبها بالقرآن، فقيل بآية تخصها وهي: ﴿ **قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ * وَذَكَرَ ٱسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ** ﴾[الأعلى:١٤-١٥]. وقيل بالعمومات.

وَفِي وَقْتِهِ أَرْبَعَةٌ: الْمَشْهُورُ لَيْلَةُ الْفِطْرِ، وَطُلُوعُ فَجْرِ يَومه، وَطُلُوعِ الشَّمْسِ، وَمَا بَيْنَ الْغُرُوبَيْنِ. وَفَائِدَتُهُ: فِيمَنْ وُلِدَ أَوْ مَاتَ أَوْ أَسْلَمَ أَوْ بِيعَ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ

أي: في وقت الوجوب أربعة أقوال. المشهور: غروب الشمس من آخر ليل رمضان وهو مراده بقوله: (**لَيْلَةُ الْفِطْرِ**) وفي عبارته تسامح. وروي عن مالك: طلوع الفجر من يوم الفطر، وشهره الأبهري. وقال ابن العربي: هو الصحيح. وقيل: طلوع الشمس منه، حكاه القاضي أبو محمد عن جماعة من الأصحاب. قال: ابن الجهم: وهو الصحيح من المذهب. وأنكر بعضهم هذا القول، وقال: لا خلاف فيمن مات بعد الفجر أن الزكاة عليه. وصوب صاحب التنبيهات مقالة هذا المنكر. وروي من غروب الشمس ليلة الفطر إلى غروب الشمس من يوم العيد. وفي المذهب قول خامس: من غروب الشمس ليلة العيد إلى الزوال. وأقرب هذه الأقوال ما شهر المصنف؛ لقول الراوي: صدقة الفطر من رمضان. والفطر من رمضان أوله غروب الشمس. وقوله: (**وَفِي وَقْتِهِ**) فيه قصور، وأحسن من ذلك لو قال: (وفي زمان الخطاب) كما قال غيره ليعم الوجوب والسنة.

قوله: (**وَفَائِدَتُهُ**) أي: وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره وفيما يشابهه من الهبة، والصدقة، والميراث، والطلاق.

وَالْمُسْتَحَبُّ: إِخْرَاجُهَا بَعْدَ الْفَجْرِ قَبْلَ الْغُدُوِّ إِلَى الْمُصَلَّى اتِّفَاقاً، وَوَاسِعٌ بَعْدَهُ

أي: أن الزمان الذي يستحب إخراجها فيه غير زمان الوجوب؛ لأنه اتفق على استحباب إخراجها بعد الفجر قبل الغدو إلى المصلى؛ لما خرجه مسلم: **أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بزكاة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى المصلى**. وما حكاه من الاتفاق فيه نظر. فقد قال سند: إن ذلك عند من يرى الوجوب في الفجر، وأما على رأي من يرى أنه بطلوع الشمس، فإنه لا يستحب تقديمها على ذلك، وإنما يكون إخراجها قبله رخصة لا أنه أفضل، نقله ابن راشد.

وَفِي تَقْدِيمِهَا بِيَوْمَيْنِ أو ثَلاثَةٍ قَوْلانِ

وفي المدونة: وإن أداها قبل ذلك بيوم أو يومين فلا بأس. وقال في الجلاب: وقد يجوز إخراجها قبل يوم الفطر باليومين أو الثلاثة استحساناً. وقال ابن المواز: إذا أخرجها قبل يوم الفطر بيومين يجزئه. ويوم الفطر أحب إلينا، ولو أخرجها قبل يوم الفطر بيومين فهلكت لم يجزئه، وكذلك زكاة الأموال.

قال التونسي: وفي هذا نظر؛ لأن الوقت لو كان مضيقاً كأوقات الصلاة لوجب ألا يجزء منها شيء ولو قبل الحول بنصف يوم، كما لو صلى قبل الزوال فيجب متى أخرجها فضاعت في وقت لو أخرجها فيه لأجزأت أنها تجزئ في هذا. انتهى بتلخيص.

ونسب اللخمي، والتلمساني عدم الإجزاء لابن مسلمة، وابن الماجشون. قال ابن يونس: وقال سحنون: إن أخرجها قبل الفطر بيوم لم يجزئه، وإنما كان ابن عمر يخرجها قبل الفطر بيومين إلى من يلي إخراجها، وأشار ابن يونس إلى أنه يمكن إن حمل كلام ابن

القاسم على ذلك. قال: ومن حمل كلام ابن القاسم على ظاهره يلزمه أن تجزئه ولو أخرجها أول الشهر، وذلك لا يجوز. انتهى. وفيه نظر. وليس ما قرب كغيره.

وحمل اللخمي وغيره ما في المدونة على ظاهره، وقال: إن علم أنها قائمة بيد من أخذها إلى الوقت الذي تجب فيه أجزأته اتفاقاً. قال: لأن لدافعها إذا كانت لا تجزئ أن ينتزعها، فإن تركها كان كمن ابتدأ دفعها. وقال الباجي، وابن عبد السلام: المشهور عدم الإجزاء إلا أن يفرقها، وفيه نظر.

وَالْمَشْهُورُ: وُجُوبُهَا عَلَى مَنْ عِنْدَهُ قُوتُ يَوْمِهِ مَعَهَا. وَقِيلَ: مَنْ لا تجحِفُ بِهِ. وَقِيلَ: إِنَّمَا تَجِبُ عَلَى مَنْ لا يَحِلُّ لَهُ أَخْذُهَا. وَقِيلَ: أَخْذُ الزَّكَاةِ....

يعني: أنه اختلف فيمن تجب عليه على أقوال: المشهور: أنها تجب على كل من فضل عن قوته إن كان وحده، أو قوته وقوت عياله إن كان له عيال صاع، وهو في الجلاب وغيره، وقاله ابن حبيب. اللخمي: وهو موافق لما في المدونة.

والثاني: لعبد الوهاب، قال: يخرج زكاة الفطر من لا تلحقه في إخراجها مضرة من فساد معاشه ، أو جوعه، أو جوع عياله ، فعلى هذا فلو فضل له من قوته صاع وأكثر وكان إذا أخرجها [١٤٩/ ب] يلحقه الإجحاف في معاشه لا يجب عليه إخراجها.

والقول الثالث نقله اللخمي عن ابن الماجشون، ولفظه: وقال ابن الماجشون في المبسوط: الحد الذي تجب وتسقط به من حال اليسر والفقر ، أن من كانت تحل له سقطت عنه. وقاله مالك في كتاب محمد: قيل له إن كانت له عشرة دراهم فأخرج زكاة الفطر أيأخذ منها، قال: أيخرج ويأخذ؟ لا، إذا كان هكذا فلا يأخذ، قيل: إذا كانت له عشرة دراهم فلا يأخذ منها، قال: ليس هذا حد معلوم. انتهى.

وقوله: (**وَقِيلَ: أَخْذُ الزَّكَاةِ**) فيه نظر؛ لأن هذا القول إنما ذكره ابن بشير وغيره تفريعاً على قول ابن الماجشون، وهو أنه إذا قلنا إنما تجب على من لا يحل له أخذها على قولين، وعلى هَذا فالأولى: أن يسقط هذا القول هنا ويكتفي بما سيذكره في قوله: ومصرفها مصرف الزكاة. وقيل: الفقير الذي لم يأخذ منها. وقد ذكر صاحب البيان أن المذهب لم يختلف في أنه ليس من شرطها أن يملك المخرج نصاباً فتأمله. ويبين لك ما ذكرناه أن كلامه هنا ليس بجيد؛ لأنه لا يخلو إما أن يبنى على القول بأن مصرفها مصرف الزكاة، أو على القول بأن مصرفها الفقير الذي لم يأخذ منها، وأياً ما كان فيلزم عليه إشكال، أما الأول فيتداخل القول الثالث والرابع؛ لأن من لا يحل له أخذ زكاة المال لا يحل له أخذها وبالعكس ، إذ مصرفها مصرف الزكاة. وأما على القول الثاني فيلزم أحد أمرين؛ إما أن يتداخل الثالث مع المشهور ، وإما حصول غرابة في النقل، وذلك أنا إذا بنينا على القول بأن مصرفها الفقير الذي لم يأخذ منها، فإذا أخذ فقير صاعاً من زكاة الفطر ولم يكن عنده غيره، فهذا لا يحل له أخذ صاع ثان، وحينئذ إما أن تقول يجب عليه إخراجه أم لا، فإن قلت بعدم الإخراج لزم التداخل مع القول الأول ، إذ يشترط أن يفضل له صاع عن قوته. وإذا قلنا بوجوب الإخراج ففيه إشكال من جهة المعنى ، ويعز وجوده ولا يخفى وجه إشكاله. والله أعلم.

فروع:

الأول: إذا قدر على بعض الزكاة. قال صاحب الطراز: ظاهر المذهب أنه يجزئه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**».

الثاني: هل تسقط عنه الزكاة بالدين أم لا كالماشية، والقول الأول قول عبد الوهاب، والثاني لأشهب.

الثالث: إذا وجد من يسلفه وهو محتاج، قال في المدونة: يتسلف ويخرج. وقال محمد: لا يلزمه ذلك.

والرابع: فإذا لم يكن له إلا عبد، فقال مالك: يخرج الزكاة، ورآه موسراً. ونقل أيضاً عنه أنه لا شيء عليه، فلم يره موسراً به.

وَتَجِبُ عَلَيْهِ عَمنْ تَلْزَمُهُ نَفَقَتُهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَاصَّةً بِالْقَرَابَةِ وَالرق كَالآبَاء والأبناء وَالْعَبِيدِ....

لما في الصحيح: **أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان** على كل مسلم. ومفهومه سقوطها عن غير المسلم. وفي الدارقطني عن ابن عمر قال: **أمر** رسول الله صلى الله عليه وسلم **بزكاة الفطر عن الصغير والكبير عمن تمونون**. وقوله: (**كَالآبَاء والأبناء**) راجع إلى القرابة. (**وَالْعَبِيدِ**) راجع إلى الرق.

وَالْمَشْهُورُ: وَبِغَيْرِهِمَا، كَالزَّوْجَةِ وَخَادِمِهَا وَإِنْ كَانَتْ مَلِيةً، وَزَوْجَةِ الأَبِ الْفَقِيرِ وَخَادِمِهِ....

مقابل المشهور في الزوجة لابن أشرس قال: لا يلزمه أن يخرج عنها.

ابن عبد السلام: ومن أوجب ذلك ألحقها بالقرابة، كما قال المؤلف أنها قسم ثالث، ومن أسقط ألحقها بالإجزاء، وتمسك الشاذ بأنها لو ألحقت بالقرابة لوجب مساواة حكمها فتسقط عن الزوج بملائها ، ولعل هذا هو المعنى الذي أوجب جعل الزوجة قسماً ثالثاً، ووجب أداؤها عن زوجة الأب الفقير وخادمه وخادم الزوجة بحكم التبعية.

وَإِنِ اشْتُرِيَ يَوْمَ الْفِطْرِ فَرَجَعَ إِلَى أَنَّهَا عَلَى الْبَائِعِ

المرجوع إليه مبني على أنها تجب بالغروب لا بالفجر، ولعله في المرجوع عنه رأى الوجوب متسعاً فلذلك أوجبها على المشتري؛ لانتقال الملك إليه في وقت الوجوب.

وحكي عن أشهب قول ثالث بوجوبها على كل واحد منهما. وحكي أيضاً عنه رابع أنها تجب على البائع وتستحب على المشتري حكاهما في التنبيهات.

وَالْمَبِيعُ بِالْخِيَارِ، وَالأَمَةُ الْمُتَوَاضِعَةُ عَلَى الْبَائِعِ

وذلك لأن عليه نفقتهما وضمانهما عليه وله غلتهما. قال سند: ومن قال إن الملك ينتقل بالعقد إلى المشتري جعل الزكاة على المشتري، فأشار إلى أن هذه المسألة تأتي على القاعدة المذكورة في بيع الخيار هل هو منحل حتى ينبرم، أو هو منعقد، وهذا إن قاله نصاً فواضح، وإن كان تخريجاً فيه نظر. ومراد المصنف: إن كان البيع فيهما قبل ليلة العيد.

وَالْعَبْدِ بِشِرَاءٍ فَاسِدٍ عَلَى الْمُشْتَرِي

ما ذكره هو قول ابن القاسم؛ لأن ضمانه من المشتري. وقال أشهب: إنما تجب عليه إذا مضى يوم الفطر وقد فات، وإلا فهي على البائع. وروي عن أشهب في الموازية: أنه على كل واحد من البائع والمشتري زكاة. وقال ابن الماجشون: إن فاتت ولم يفسخ فهي من المشتري ولو لم يفت إلا بعد يوم الفطر.

وَالْمُخْدَمُ يُرْجَعُ [١٥٠/أ] إِلَى حُرِّيَّةٍ عَلَى مَخْدُومِهِ. وَإِلَى رِقٍّ، ثَالِثُهَا: إِنْ طَالَتْ فَعَلَى الْمُخْدَمِ....

يعني: أن من أخدم عبده رجلاً ثم هو حر، فإن الزكاة على الرجل المخدم؛ لأن النفقة عليه ولم يبق لسيده منفعة، وإن كان يرجع إلى رق كما لو أخدمته رجلاً خمس سنين ثم هو بعد ذلك غير حر ، فقال في المدونة: هي على مالك الرقبة إن قبل الوصية كما لو أخدم عبده رجلاً فصدقة الفطر عنه على سيده الذي أخدمه. انتهى. وفي الموازية: على مالك الخدمة في الوجهين إن كانت رقبته ترجع إلى السيد أو غيره. وفرق ابن الماجشون، فقال: إن قلت الخدمة فهي على مالك الرقبة، وإن طالت فهي على مالك المنفعة. ومنشأ الخلاف

النظر إلى الملك أو النفقة على أنه قد اختلف قول مالك في نفقة هذا العبد المخدم، هل على سيده أو على الذي له الخدمة. قال في التنبيهات: وروي أن نفقة المُخدِمِ من مال نفسه لا على السيد ولا على الْمُخدَمِ، وحكاها ابن الفخار، وهذا القول هو الذي ذكره أصحاب الوثائق أنها من كسبه وخدمته وما بقي للمُخدَم، إلا أن تكون الأيام قليلة فتكون نفقته على رب العبد. قال: وقيل إن الخلاف إنما هو في الكثيرة، وأما القليلة فهي على رب العبد، وهو مذهب سحنون. انتهى.

وَالْمَشْهُورُ: أَنَّ الْمُشْتَرَكَ عَلَى الأَجْزَاءِ لا عَلَى الْعَدَدِ

كما لو كان عبداً لثلاثة، لأحدهم نصفه وللآخر ثلثه وللآخر سدسه، فعلى المشهور: يجب على كل بقدر نصيبه. وقيل: تجب على العدد؛ أي: يجب على كل واحد ثلث صاع. وروي عن مالك: أن على كل واحد زكاة كاملة وأنكرها سحنون ولم يعرفها.

وَفِي الْمُعْتَقِ بَعْضُهُ ثَلاثَةٌ: الْمَشْهُورُ عَلَى السَّيِّدِ حِصَّتُهُ، وَعَلَيْهِمَا، وَعَلَى السَّيِّدِ الْجَمِيعُ....

كما لو كان نصفه معتقاً. فعلى المشهور: يجب على السيد نصف صاع ولا شيء على العبد. **والقول الثاني** لمالك في المبسوط: يؤدي السيد بقدر ما يملك ويؤدي العبد بقدر ما عتق منه، وحكاه ابن حبيب عن أشهب. **والقول الثالث** لعبد الملك: نظراً إلى أنه لو مات ورث جميع ماله.

وَعَنِ الآبِقِ الْمَرْجُوِّ

لأن الإباق لا يخرجه عن ملكه، واحترز بالمرجو من غير المرجو، فلا تجب زكاته حينئذ لأنه كالعدم.

وَعَلَى رَبِّ الْمَالِ فِي عَبِيدِ الْقِرَاضِ. وَقَالَ أَشْهَبُ: تَسْقُطُ حِصَّةُ الْعَامِلِ مِنَ الرِّبْحِ

لا يخفى عليك تصوره.

وَقَدْرُهَا: صَاعٌ مِنَ الْمُقْتَاتِ فِي زَمَانِهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْقَمْحِ، وَالشَّعِيرِ، وَالسُّلْتِ، وَالزَّبِيبِ، وَالتَّمْرِ، وَالأَقِطِ، وَالذُّرَةِ، وَالأُرْزِ، وَالدُّخْنِ، وَزَادَ ابْنُ حَبِيبٍ الْعَلَسَ. وَقَالَ أَشْهَبُ: مِنَ السِّتِّ الأُوَلِ خَاصَّةً

تقديرها بالصاع في جميع الأنواع هو المعروف، وقال ابن حبيب: تؤدى من البر مدين لا صاعاً، وقوله: (**الْمُقْتَاتِ فِي زَمَانِهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**) أي: في سائر الأقطار ولم يرد بلداً معيناً كما فهم ابن عبد السلام واعترض. وأما قصر أشهب الإجزاء على الستة الأول، فإنه يرى أن الاقتصار على ما جاء الحديث به، وإن كان ليس في الحديث نص على البر والسلت لكنهما أطيب من الشعير، فينتظم فيهما قياس الأحرى بخلاف ما بقي، قاله ابن عبد السلام. واستحب أشهب الترتيب، نقل عنه ابن يونس أنه قال في المجموعة: أحب إلي أن تؤدى في البلدان من الحنطة، وأداء السلت أحب إلي من الشعير، والشعير أحب إلي من الزبيب، والزبيب أحب إلي من الأقط ، والظاهر أن محمل الخلاف بين ابن حبيب والمذهب في العلس، وبين أشهب والمذهب في الثلاثة إذا كان العلس أو الثلاثة غالب عيش قوم، وغير ذلك موجود وكان الجميع سواء، فابن حبيب يرى الإخراج من العلس في الصورة الأولى، والمشهور يخرج من التسع، وأشهب يرى الإخراج من الستة.

فَلَوِ اقْتِيتَ غَيْرُهُ كَالْقَطَانِيِّ، وَالتِّينِ، وَالسَّوِيقِ، وَاللَّحْمِ، وَاللَّبَنِ، فَالْمَشْهُورُ: يُجْزِئُ

أي: فلو اقتيت ما ذكر، فهل يجزئ الإخراج منه؟ فالمشهور: أنه يجزئ؛ لأن في تكليفه غير قوته حرجاً عليه. ورأى في القول الآخر الاقتصار على ما ورد في الحديث، ورواه ابن القاسم عن مالك في القطاني أنه لا يخرج وإن كانت قوته.

وَفِي الدَّقِيقِ بِزَكَاتِهِ قَوْلانِ

قال مالك: لا يجزئ إخراج الدقيق. قال ابن حبيب إنما ذلك للريع، فإن أخرج منه مقدار ما يخرج من صاع القمح أجزأ، وقاله أصبغ، وجعله بعضهم تقييداً. ووجه عدم الإجزاء: أن في الدقيق تحجيراً؛ لأن القمح يصلح لما لا يصلح له الدقيق، ولو جاز الدقيق لجاز الخبز. قوله: (**بِزَكَاتِهِ**) احترازاً مما إذا أخرجه بغير زكاته فلا يجزئه اتفاقاً.

وَتخرَجُ عنْ غَالِبِ قُوتِ الْبَلَدِ، فَإِنْ كَانَ قُوتهُ دُونَهُ لا لِشُحٍّ فَقَوْلانِ

يعني: أن التسعة المقدمة هي متعلق الوجوب من حيث الجملة، وأما من حيث التفصيل، فيتعين في حق كل بلد غالب قوتهم، فأهل مصر يتعين في حقهم القمح، وإن كان قوته أفضل فله أن يخرج من قوته، فإن أخرج من قوت الباد أجزأه، وإن كان يقتات الأدنى لعسر أخرج منه؛ لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾ [الطلاق:٧] وإن كان مع الوجدان كالبدوي يأكل الشعير بالحاضرة وهو مليء فقولان، ومفهوم كلامه أنه لو فعل ذلك [١٥٠/ ب] شحاً لكلف أن يخرج من قوت البلد اتفاقاً.

ومَصْرِفُهَا مَصْرِفُ الزَّكَاةِ. وقِيلَ: الْفَقِيرُ الَّذِي لَمْ يَأْخُذْ مِنْهَا. وعَلَى الْمَشْهُورِ يُعْطَى الْوَاحِدُ عَنْ مُتَعَدِّدٍ ....

ظاهر كلامه أنها تصرف في الأصناف الثمانية، وليس كذلك، فقد نص في الموازية على أنه لا يعطى منها من يليها ولا من يحرسها. وظاهر كلامهم: أنه لا يعطى منها المجاهد، وأكثر كلامهم تعطى للفقراء والمساكين. وقوله: (**وقِيلَ: الْفَقِيرُ الَّذِي لَمْ يَأْخُذْ مِنْهَا**) هو قول أبو مصعب. ونصه على ما نقل اللخمي: وقال أبو مصعب: لا يعطاها من أخرجها ولا يعطى فقير أكثر من زكاة إنسان وهو صاع. قال اللخمي: وهو الظاهر؛ لأن

الغرض إغناؤه في ذلك اليوم، كما قال عليه الصلاة والسلام، بخلاف زكاة المال، فإن القصد بها إغناء الفقير عما يحتاجه من النفقة والكسوة في المستقبل. وقد قيل: إنه يعطى ما يكفيه في السنة ، وقد قيل: إنه لا بأس أن يعطى الزكاة من له نصاب لا كفاية له فيه، ولا أعلمهم يختلفون أنه لا يعطى زكاة الفطر من يملك نصابا. انتهى.

وَإِذَا أَدَّى أهل الْمُسَافِرِ عَنْهُ أَجْزَأَهُ

هذا ظاهر إذا كانت عادتهم تلك أو أوصاهم، وإلا فالظاهر عدم الإجزاء لفقد النية. والله أعلم.



الصِّيَامُ وَاجِبٌ - كَرَمَضَانَ، وَالْكَفَّارَاتُ وَالنُّذُورُ - وَنَفْلٌ. وَرَمَضَانُ وَاجِبٌ بِإِجْمَاعٍ، وَفِي تَكْفِيرِ مَنِ امْتَنَعَ مِنْ صَوْمِهِ كَمَا فِي الصَّلَاةِ ....

لا خلاف في وجوبه وهو في اللغة يطلق على الإمساك. وفي الشرع: إمساك عن شهوتي البطن والفرج يوماً كاملاً بنية التقرب. وشرع لمخالفة الهوى؛ لأن الهوى يدعو إلى شهوتي البطن والفرج، ولكسر النفس، ولتصفية مرآة العقل، والاتصاف بصفات الملائكة، ولينتبه العبد على مواساة الجائع.

وقول ابن حبيب بالقتل كفراً في تارك الصلاة أقوى منه في الصوم؛ لأنه لا يوجد له من الأدلة هنا مثل الصلاة، ولأنَّا لا نعلم أحداً يوافقه في الصوم إلا الحكم بن عيينة، بخلاف الصلاة فإنه وافق في ذلك جماعة من الصحابة والتابعين.

وَشَرْطُ صِحَّتِهِ الإِسْلَامُ، ويستحب قَضَاءُ يَوْمِ إِسْلَامِهِ

جعله (**الإِسْلَامُ**) شرط صحة مبني على خطاب الكفار، واستحب له أن يقضي (**يَوْمِ إِسْلَامِهِ**)؛ لأنه لما أسلم في بعض النهار وخوطب بأحكام الإسلام، ولم يمكنه صيام ما بقي، لكون الصوم لا يتبعض، واستحب له القضاء ليحصل له ثواب ذلك اليوم، واختلف في إمساكه بقية ذلك اليوم، هل هو واجب أم لا؟ كما سيأتي.

وَشَرْطُ وُجُوبِهِ: الْبُلُوغُ وَالْعَقْلُ وَالنَّقَاءُ مِنَ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ جَمِيعَ النَّهَارِ

الظاهر أن (**جَمِيعَ النَّهَارِ**) راجع إلى الحيض والنفاس ويشاركهما في ذلك البلوغ ولا يعود على العقل؛ لأن الإغماء إذا كان في أقل النهار وأوله سالم لا أثر له. ويحتمل عوده على الجميع ويكون ما ذكره في العقل جارياً على بعض الأقوال كما سيأتي. ويُبْعد هذا الوجه كون المصنف لم يذكر في الصورة المذكورة خلافاً. والله أعلم. هـ.

وجعل النقاء من الحيض والنفاس شرطاً في الوجوب يلزم منه أن يكون القضاء بأمرٍ جديد وهو الصحيح، خلافاً لعبد الوهاب في قوله: إنه شرط صحةٍ وتحقيقها في الأصول. **ابن راشد**: وفي كلامه تجوز؛ لأن الحيض والنفاس مانعان، فكان ينبغي أن يقول: الوجوب يتوقف على وجود الشرط وهو البلوغ والعقل، وعلى انتفاء المانع وهو الحيض والنفاس؛ لأن تأثير الشرط في العدم وتأثير المانع في الوجود.

وَلا يُؤْمَرُ بِهِ الْمُطِيقُ عَلَى الْمَشْهُورِ بِخِلافِ الصَّلاةِ

الفرق للمشهور أن الصلاة تتكرر كثيراً وأحكامها كثيرة فأُمر ليتمرّن، وإلا لكانت تشق عليه عند بلوغه بخلاف الصوم فإنه إمساك فقط وليس هو إلا مرة واحدة في العام. والشاذ الاستحباب، رواه أشهب في المجموعة.

واختاره ابن الماجشون وابن حبيب، ويؤمر بقضاء ما أفطر فيه، فإن عجز قضاه إذا قوي.

وَمَنْ بَلَغَ عَاقِلاً وَقَلَّتْ سِنُو إطباقه فَالْقَضَاءُ اتِّفَاقاً، بِخِلافِ الصَّلاةِ، وَإِلا فَثَالِثُهَا: إِنْ قَلَّتْ وَجَبَتْ، وَالْمَشْهُورُ: الْقَضَاءُ ....

لما تكلم على الشرط الأول وهو البلوغ تلكم هنا على الثاني وهو العقل، يعني: أن هذه المسألة على أربعة أقسام: **الأول**، أن يبلغ عاقلاً وتقل سنو إطباقه كالخمس فعليه القضاء اتفاقاً. وقاله اللخمي أيضاً. وقوله: (**بِخِلافِ الصَّلاةِ**) إشارة منه إلى أنه لا يعترض علينا في هذا الموضع بالصلاة فإن البابين مفترقان؛ ألا ترى أن الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ وذلك لمشقة التكرار في الصلاة.

القسم الثاني: أن يبلغ مجنوناً وتكثر سنو إطباقه، **القسم الثالث**: أن يبلغ عاقلاً وتكثر سنو إطباقه.

القسم الرابع: عكسه، وإلى هذه أشار بقوله: **(وَإِلا فَثَالِثُهَا)** يعني أن في هذه الأقسام الثلاثة، ثلاثة أقوال: القضاء، وهو المشهور، قياساً على محل الوفاق، **والثاني** السقوط، **والثالث**: إن قلّت السنون وجب، وإن كثرت لم يجب.

وتبع المصنف في هذا المحل ابن بشير على أن ابن بشير لم يحك الخلاف إلا فيما إذا بلغ مطيقاً أو كثرت السنون لا فيما إذا بلغ مجنوناً [١٥١/ أ] وكثرت، لكن يؤخذ مما حكاه اللخمي وغيره الخلاف فيه؛ لأنه حكى في القضاء ثلاثة أقوال: قول مالك وابن القاسم في المدونة عليه القضاء، بلغ صحيحاً أو مجنوناً، قلَّت السنون أو كثرت، وقيل: إن قلَّت كالخمسة ونحوها فالقضاء، وإن كثرت كالعشرة فلا قضاء؛ ذكره ابن حبيب عن مالك والمدنيين.

الثالث حكاه ابن الجلاب عن عبد الملك فيما يظنه إن بلغ مجنوناً فلا قضاء عليه، وإن بلغ عاقلاً ثم جُنَّ وجب عليه القضاء، وأسقط أبو حنيفة، والشافعي - رضي الله عنهما - القضاء عن المجنون وهو الظاهر. واحتجاج أهل المذهب بقوله - تعالى -: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[البقرة: ١٨٤]، والمجنون مريض ليس بظاهر.

ابن عطاء الله: لأن قوله تعالى في أول الآية: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [البقرة: ١٨٣] إنما توجه للعقلاء، ثم قال: والوجه عندي أن يقال: فهم من عادة الشرع أن من وجد في حقه سبب الوجوب وتأخر شرطه، أنه إذا وجد الشرط بعد ذلك وجب عليه القضاء، أصله الحائض.

وَلا أَثَرَ لِلنَّوْمِ اتِّفَاقاً

أي: في القضاء، ولو كان جميع النهار؛ لأنه ساترٌ للعقل غير مزيلٍ له.

وَأَمَّا الإِغْمَاءُ فَإِنْ كَانَ كُلَّ النَّهَارِ فَكَالْجُنُونِ، وَقِيلَ: إِنْ كَانَ بِمَرَضٍ، وَإِنْ كَانَ فِي أَقَلِّهِ وَأَوَّلِهِ سَالِمٌ فَكَالنَّوْمِ، وَإِلا فَقَوْلانِ، وَفِي النِّصْفِ وَالْجُلِّ: قَوْلانِ

يعني: أن الإغماء له صور: تارة يكون في جميع النهار، وتارة في أقله، وتارة في نصفه أو جله. فإن كان في جميع النهار فلا يصح صومه، وهو في هذه الصورة أشبه شيء بالمجنون.

وقوله: **(وَقِيلَ: إِنْ كَانَ بِمَرَضٍ)**. هو لابن الماجشون.

ابن يونس: وقال ابن الماجشون: الإغماء الذي يفسد به الصوم من يغمى عليه قبل الفجر ويفيق بعده، وإنما ذلك إذا تقدمه مرض أو كان بإثره متصلاً، فأما ما قل من الإغماء ولم يكن بمرضٍ فكالنوم، فلو طلع عليه الفجر ثم تخلى عنه فإنه يجزيه صومه، وعلى هذا ففي كلامه نظر؛ لأن ابن الماجشون لا يشترط في إيجاب القضاء أن يكون كل النهار، كما يؤخذ من كلامه، وإنما يشترط أن يكون قبل الفجر ثم يدوم إلى بعد طلوعه، وقد نقل ابن يونس وغيره عن ابن الماجشون: أنه إذا أغمي عليه بعد الفجر وأفاق قبل الغروب أن صومه صحيح.

وقد نقل ابن عطاء الله الاتفاق على أنه إذا أغمي عليه جميع النهار أن ذلك كالجنون وإن كان في أقله، فإن كان في أوله، أي: عند طلوع الفجر سالماً فكالنوم، لا قضاء عليه.

وحكى ابن بشير وابن عطاء الله على ذلك الاتفاق، وفيه نظر، وقد حكى بن يونس عن ابن عبد الحكم أنه يقول: القليل من الإغماء والكثير سواء وعليه القضاء. وحكاه القاضي عبد الوهاب في الإشراف عن القاضي إسماعيل، والقاضي أبي الحسن، ورأى هؤلاء الإغماء كالحيض.

قوله: **(وَإِلا)** أي: وإن كان في أقله وأوله غير سالم فقولان: أشهرهما أن الصوم لا يصح لمقارنة الإغماء لوقت النية، وهو مذهب المدونة، زاد ابن حبيب: ولا يؤمر بالكف عن الأكل بقية نهاره. وفي سماع أشهب: الإجزاء نظراً إلى القلة.

قوله: **(وَفِي النِّصْفِ وَالْجُلِّ: قَوْلانِ)** أي: مع سلامة أوله، ومذهب المدونة الإجزاء في النصف وعدم الإجزاء في الجل. وقال ابن حبيب: إن أغمي عليه النصف لم يجزه، وقاله ابن القاسم في الواضحة، وقال ابن وهب: في الجل يجزيه. وهو الذي يؤخذ من كلام أشهب؛ فإنه قال في المدونة بعد قوله فيها بعدم الإجزاء: هذا استحسان ولو اجتزى به ما عنف.

واعلم أن المصنف كان يمكنه أن يكتفي بقوله: **(وَإِلا فَقَوْلانِ)** عن قوله: **(وَفِي النِّصْفِ وَالْجُلِّ: قَوْلانِ)** والله أعلم.

وَمَتَى انْقَطَعَ الْحَيْضُ قَبْلَ الْفَجْرِ فَلا حُكْمَ لَهُ، وَقِيلَ: إِنْ أَمْكَنَ الْغُسْلُ قَبْلَهُ، وَقِيلَ: إِنِ اغْتَسَلَتْ ....

شرع - رحمه الله - يتكلم على الشرط الثالث، يعني أن الحيض إذا انقطع قبل الفجر فلا حكم له في إسقاط الصوم ومنع صحته، سواء أمكن الغسل أم لا، اغتسلت أم لا، وقيل: إن اتسع الزمان للغسل قبل الفجر فالحكم كذلك، وإن لم يتسع فحكم الحيض باقٍ، ولا يصح صومها. نقله في الجلاب عن ابن الماجشون، ورواه ابن القاسم وأشهب عن مالك؛ وقيل: إن اغتسلت فحكم الحيض باقٍ سواء طهرت لزمانٍ يمكنها فيه الغسل أم لا، وهذا القول حكاه ابن شعبان، قال في الجلاب: وقال ابن مسلمة: تصوم وتقضي.

فَإِنْ شَكَّتْ صَامَتْ وَقَضَتْ

تصورها ظاهر، وهي في المدونة، وفيها نظر؛ لأنه ألزم الإمساك فيها بمجرد الشك، ولم يستصحب الأصل وهو الإباحة السابقة.

ابن رشد: وهو بخلاف الصلاة، فإنه لا يجب عليها أن تقضي ما شكت في وقته، هل كان الطهر فيه؟ وما قاله بيّن، فإن الحيض مانع من أداء الصلاة وقضائها وهو حاصل، وموجب القضاء وهو الطهر في الوقت مشكوك فيه، وأما في الصوم فإنما يمنع من الأداء خاصة، ولا يمنع من القضاء؛ فلهذا وجب عليها قضاء الصوم دون الصلاة.

واعلم أنهم اختلفوا في تأويل قول الإمام: صامت وقضت، فمنهم من قال: يؤخذ منه أن الحيض لا يقطع النية بخلاف [١٥١/ ب] السفر، ومنهم من قال: هذه رواية بجواز الصوم بغير نية كقول ابن الماجشون.

الباجي: وليس في قول مالك ما يوجب هذا إلا أن لو قال: لا قضاء عليها، وأما إذا أوجبه فلا.

وَيُعْرَفُ رَمَضَانُ بِأَمْرَيْنِ - أَحَدُهُمَا: الرُّؤْيَةُ إِمَّا بِالْخَبَرِ الْمُنْتَشِرِ، أَوْ بِالشَّهَادَةِ عَلَى شَرْطِهَا بِرَجُلَيْنِ حُرَّيْنِ عَدْلَيْنِ كَالْفِطْرِ، وَالْمَوَاسِمِ إِنْ كَانَ ثَمَّ مُعْتَنُونَ بِالشَّرِيعَةِ، وَإِلا كَفَى الْخَبَرُ ....

أي: يعرف دخول رمضان بأمرين: الأول، رؤية الهلال في حق من رآه وغير الرائي يحصل له ذلك بأحد وجهين: الخبر المنتشر، وهو المستفيض المحصل للعلم أو الظن القريب منه. والشهادة على شرطها، أي فيعتبر فيها أن تكون من ذكرين حرين عدلين. وقوله: (**حُرَّيْنِ عَدْلَيْنِ**)، مع قوله: (**عَلَى شَرْطِهَا**): زيادة إيضاح. وهذا هو المشهور. وقال ابن مسلمة: شهادة رجل وامرأتين. وقال أشهب: شهادة رجل وامرأة في المبسوط. وفيهما بعد قوله: (**كَالْفِطْرِ**). أي كعيد الفطر، فإنه لا بد فيه من التعدد، والمواسم: كعرفة وعاشوراء ونحوهما. وقوله: (**إِنْ كَانَ ثَمَّ مُعْتَنُونَ بِالشَّرِيعَةِ**). أي هذا الذي ذكرناه من الشهادة إنما يكون إذا كان هناك قاض وجماعة من المسلمين يعتنون بأحكام الشريعة ومواقيت العبادة، إذ لا يتأتى النظر في الشهادة ومن يشهد بها إلا مع ذلك.

قوله: (**وَإِلا**) أي وإن لم يكن ثم معتنون بالشريعة، إما أنه لا إمام البتة، أو لهم إمام وهو يضيع أمر الهلال ولا يعتني به، كفى الخبر ممن يوثق به أو برؤية نفسه فيصام لذلك ويفطر، ويحمل عليه من يقتدي به، نقله الباجي وغيره عن عبد الملك، واعترض الشيخ أبو محمد قوله: ويحمل على ذلك من يقتدي به. وقال: كيف يحمل برؤية نفسه عليه غيره، ولو رآه الحاكم وحده لم يحمل الناس على الصيام. عبد الحق ويحتمل أن يكون قول عبد الملك، ويحمل عليه غيره. إنما هو راجع إلى ما ثبت عنده برؤية غيره لا برؤية نفسه.

ابن عطاء الله: وظاهر قول سحنون أنه لا بد من الشهادة بشرطها، كان ثم حاكم أم لا؛ لأنه قيل له في المجموعة: أرأيت إن أخبرك الرجل الفاضل بأنه رأى الهلال؟ قال: ولو كان عمر بن عبد العزيز ما صمت ولا أفطرت.

ومنشأ الخلاف، اختلاف الأصوليين في أنه هل يخصص العام ويقيد المطلق بالعرف أم لا؟ لأنه روى النسائي، وأبو داود: «**إن شهد عدلان فصوموا وأفطروا**». ففهموه إذا قلنا بالمفهوم أنه إذا لم يشهد عدلان، فلا صوم، فهل يبقى هذا المفهوم على الإطلاق؟ أو يقيد بما إذا كان حاكم معتنياً وهو الغالب؟

فرع: فإن شهد اثنان فاحتاج القاضي إلى الكشف عنهما وذلك يتأخر فقال ابن عبد الحكم: ليس على الناس صوم ذلك اليوم، فإن زُكُّوا بعد ذلك أمر الناس بالقضاء، وإن كان في الفطر فلا شيء عليهم في الصيام.

وَإِذَا نُقِلَ بِالانْتِشَارِ، أَوِ بِالشَّهَادَةِ عَلَى شَرْطِهَا عَنْهُمَا مِنْ بَلَدٍ لَزِمَ سَائِرَ الْبِلادِ، وَقِيلَ إِلا عَنْ حَاكِمٍ مَخْصُوصٍ فَلا يَلْزَمُ غَيْرَ الْمُوَلَّى عَلَيْهِمْ ....

يعني أن للنقل أربع صور:

استفاضة عن استفاضة، فيلزم من بلغهم الصوم والقضاء. وشهادة عن استفاضة فكذلك. واستفاضة عن شهادة، أو شهادة عن شهادة، والحكم فيهما واحد إن كانت الشهادة المنقول عنها ثبتت عند حاكم عام وهو الخليفة، وكذلك إن ثبتت عند حاكم خاص فالمشهور كذلك، وقال عبد الملك: لا يلزم ذلك إلا من تحت ولايته، وهذه الأربع صور تؤخذ من كلامه لأن قوله: (**عَنْهُمَا**)، عائد على الانتشار والشهادة. أي: نقل بالشهادة أو الانتشار عن الشهادة والانتشار.

واعلم أن الاستثناء من قوله: (**وَقِيلَ إِلا**) متصل؛ لأن الشهادة المنقول عنها أعم من أن تكون عند حاكم أو عام أو خاص، وزعم ابن عبد السلام أنه منقطع وليس كذلك، ثم قال: وهذا الاختلاف إنما هو فيما ينقل عن الحاكم المخصوص. وأما ما ينقل عن الشهود أو الخبر المنتشر فلا تختص به جهة دون جهة.

فرع:

وإذا أخبر الإمام بثبوت الرؤية عنده لزمه الصوم، نص عليه في المقدمات.

وَفِي النَّقْلِ بِالْخَبَرِ: قَوْلانِ

يعني: أنه اختلف هل يكتفي بخبر الواحد عن الإمام وعن الخبر المنتشر؟ كذا نقل الباجي وابن رشد وابن زرقون.

ابن عبد السلام: وظاهر كلامه وعن الشاهدين، وليس كذلك فإن هذا الخلاف في النقل عن الإمام والخبر المنتشر لا عن الشاهدين. انتهى.

ولفظ الباجي: وإذا ثبتت رؤية الهلال عند الإمام وحكم بذلك وأمر بالصيام، ونقل ذلك إليك العدل أو نقله إليك عن بلد آخر فقد قال أحمد بن ميسر الإسكندراني: يلزمك الصوم من باب قبول خبر الواحد العدل لا من باب الشهادة.

قال الشيخ أبو محمد: وقول ابن ميسر صواب. كما ينقل الرجل إلى أهله وابنته البكر مثل ذلك فيلزمهم تبييت الصيام بقوله. انتهى.

ابن هارون: طعن أبو عمران في صحة ما نقله الشيخ أبو محمد وفي تشبيهه فقال: إنما الرواية عن ابن ميسر إذا وجه القوم رجلاً فأخبرهم أنهم رأوا الهلال لزمهم الصوم بقوله. قال: وهذا لا حجة فيه لأنهم لما بعثوه صار كالمستكشف لهم، قال: وليس هذا كنقل الرجل إلى أهله وولده؛ لأنه القائم عليهم.

ابن رشد وابن يونس: كلام [١٥٢/أ] أبي عمران لا معنى له، ولا فرق بين أن يخبرهم دون أن يبعثوه أو بعد أن يبعثوه.

قال في المقدمات: وإنما يفترق ذلك عندي فيما يحكم به الإمام، فإن الإمام إذا بعث رجلاً وجب عليه أن يأمر الناس بالصيام إذا أخبره بالثبوت عند حاكمهم أو برؤية مستفيضة، وإن

أخبره بذلك من غير إرسال وجب عليه هو الصيام في خاصة نفسه، ولم يصح له أن يأمر الناس بذلك حتى يشهد عنده شاهد آخر؛ لأنه حكم فلا يكون إلا بشاهدين. انتهى مختصراً.

قيل: والمشهور خلاف ما قاله ابن ميسر، وأنه لا بد من شاهدين، وفي اللخمي: واختلف في الصوم بشهادة الواحد. إذا أخبر عن رؤية نفسه، فمنع مالك أن يصام بشهادته لا على الوجوب ولا على الندب ولا الإباحة.

وقال أحمد بن ميسر: إذا أخبر عما ثبت في البلد أو أخبر عن بلد آخر أنه رؤي به صيم بقوله. وأجاز ابن الماجشون في البلد نفسه إذا أخبر عن رؤية نفسه أو رؤية غيره. انتهى.

وَيُقْبَلُ النَّقْلُ بِالْخَبَرِ إِلَى الأَهْلِ وَنَحْوِهِمْ عَنْهُمَا عَلَى الأَصَحِّ، وَخُرِّجَ قَبُولُ شَهَادَةِ الْوَاحِدِ عَلَيْهِ وَلَيْسَ بِسَدِيدٍ لِلْمَشَقَّةِ ....

الضمير في عنهما. **ابن عبد السلام**: يعود على الخبر المنتشر وعلى الإمام. انتهى.

ومقتضى كلام المصنف أن مقابل الأصح لا يكفي في ذلك إلا شاهدان، وفيه بعد.

ابن راشد: ولم أقف عليه.

ويحتمل أن يكون (**الأَصَحِّ**) عائداً على قوله: (**وَنَحْوِهِمْ**) يريد بنحوهم من ليس تحت حكمه مثل من يقتدي به إذا كان الإمام يضيع أمر الهلال، وفيه قولان لعبد الملك وسحنون، وتقدما.

فإن قيل: ما الفرق بين الشاهدين هنا والمؤذن الواحد، فإنه اتفق على قبول قوله، وكل منهما عدل مخبر بدخول الوقت؟.

فجوابه: إن المؤذن مستند في إخباره إلى أمر يطلع عليه غيره عادة ويشاركه فيه بل ويتقدم عليه، ولو أخطأ لكثر النكير عليه، بخلاف الهلال فإنه لا يعلم إلا بقوله، لا سيما مع توفر دواعي الناس وحرصهم على رؤيته وبذلهم وسعهم، فهم كالمعارضين له. وما ذكره المصنف من التخريج والرد عليه ليس بالخفي.

ابن راشد: تنبيه: إذا حكم الحاكم بالصوم بشهادة شاهد لم يسع أحد مخالفته؛ لأن حكمه وافق محل الاجتهاد. انتهى.

ولم ينقل ابن عطاء الله في هذا الفرع شيئاً بل تردد فيه، وقال سند: لو حكم الحاكم بالصوم بالواحد لم يخالف. قال: وفيه نظر؛ لأنه فتوى لا حكم، ونص القرافي في فروقه في الفرق الرابع والعشرين والمائتين على أنه لا يلزم المالكي الصوم في هذا قال: لأن ذلك فتوى وليس بحكم. قال: وكذلك إذا قال الحاكم ثبت عندي أن الدين يسقط الزكاة. وبنى ذلك على قاعدة وهي أن العبادات كلها لا يدخلها حكم بل الفتيا فقط، وليس للحاكم أن يحكم أن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة وإنما يدخل الحكم في مصالح الدنيا. والله أعلم.

فائدة: الشهادة يشترط فيها العدد والرواية لا يشترط فيها ذلك مع أن الخبر يشملهما، والفرق أن الشهادة تتعلق بمعين فاشترط فيها العدد لقوة التهمة، بخلاف الرواية.

وَفِي قَبُولِ الشَّاهِدَيْنِ فِي الصَّحْوِ فِي الْمِصْرِ الْكَبِيرِ - ثَالِثُهَا: إِنْ نَظَرُوا إِلَى صَوْبٍ وَاحِدٍ رُدَّتْ ....

المشهور القبول، قاله ابن بشير وغيره. وقال سحنون: لا يقبلان للتهمة، والقول الثالث لم أر من صرح به، ولم يذكره ابن بشير، على أنه خلاف، بل قال بعد القولين: وهو خلاف في حال إن نظر الكل إلى صوب واحد ردت. وإن انفردوا بالنظر إلى مواضع ثبتت شهادتهما؛ فلا ينبغي عده ثالثاً.

وَإِذَا قُبِلا فَعُدَّ ثَلاثُونَ فَلَمْ يُرَ فِي الصَّحْوِ، فَفِيهَا: قَالَ مَالِكٌ - هُمَا شَاهِدَا سُوءٍ

وإذا فرعنا على المشهور فقبلا فعد الناس ثلاثين يوماً ونظروا ليلة إحدى وثلاثين والسماء مصحية فلم يُرَ فقال مالك في المجموعة: هما شاهدا سوء.

اللخمي وغيره: يريد أنه قد تبين كذبهما؛ لأن الهلال لا يخفى مع كمال العدة قال مالك: وأي ريبة أكبر من هذه؟.

ابن عبد السلام: وعلى هذا يجب أن يُقضى يوم إذا كانت شهادة الشاهدين على رؤية هلال شوال وعد الناس ثلاثين يوماً ولم يروا هلال ذي القعدة، وكذلك يفسد الحج إذا شهدا بهلال ذي القعدة انتهى.

وقوله: (**فَفِيهَا**) عائد على المسألة، وفي بعض النسخ إسقاطها وكأنهم لم يروا المسألة في المدونة يستشكلونها فيسقطونها.

وَيجب عَلَى الْمُنْفَرِدِ عَدْلاً أَوْ مَرْجُوّاً رَفْعُ رُؤْيَتِهِ، وَفِي غَيْرِهِمَا قَوْلانِ

أما الوجوب في حق العدل أو مرجو العدالة فواضح لرجاء انضمام آخر فتكمل الشهادة، وهل يجب على غيرهما؟ وهو قول ابن عبد الحكم رجاء أن يقتدي به غيره، ولعل ذلك يكثر فيؤدي إلى الانتشار أو لا ؟ وهو قول عبد الوهاب؛ لأنه يضع من نفسه بغير فائدة، ونقل اللخمي عن أشهب في غير العدل إن لم يكن حاله منكشفاً وأشبه أن تقبل شهادته كان عليه أن يرفع، وإن كان منكشفاً فأحب له ذلك، وليس بواجب عليه، وهذا قول ثالث بالاستحباب.

وَيَجِبُ عَلَى الْجَمِيعِ الإِمْسَاكُ

أي: الثلاثة [١٥٢/ ب] المتقدمة، العدل والمرجو وغيرهما لحصول سبب الوجوب وهو الرؤية.

وَمَنْ أَفْطَرَ فَالْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ، وَفِي الْمُتَأَوِّلِ قَوْلانِ

يعني: أن من أفطر من هذه الثلاثة منتهكاً يجب عليه القضاء والكفارة اتفاقاً، وإن تأول فقولان: المشهور وجوب الكفارة. وقال أشهب في المدونة والمجموعة: لا كفارة عليه، وهما خلاف في حال هل هو تأويل قريب أو بعيد.

وجعل المصنف وغيره قول أشهب خلافاً، وإلى هذا ذهب ابن يونس، وذكر ذلك عند الكلام على التأويل المسقط للكفارة. ونقل أبو الحسن عن الشيوخ أنهم جعلوا قوله تقييداً.

فرع:

فإن صام هذا الرائي وحده ثلاثين ثم لم ير أحد الهلال والسماء مصحية؛ فقال محمد ابن عبد الحكم وابن المواز: هذا محال ويدل على أنه غلط. وقال بعضهم: أي ينبغي أن يعمل في ذلك على اعتقاده الأول ويكتم أمره.

وَلا يُفْطِرُ فِي هِلالِ شَوَّالٍ ظَاهِراً وَلا خُفْيَةً، وَإِنْ أَمِنَ الظُّهُورَ عَلَى الأَصَحِّ

أي: من انفرد برؤية هلال شوال ولم يكن له عذر يستتر به في الفطر فلا يفطر ظاهراً؛ لأنه يعرض نفسه للأذى مع إمكان تحصيل غرض الشرع بالفطر بالنية. وهل يجوز له الفطر خفية إذا أمن الظهور؟ قولان، أصحهما المنع؛ لأنه قد يتطرق إليه، وغرض الشرع حاصل بالنية. وهذا الأصح منصوص لمالك في العتبية قال في البيان: ومثله في الموطأ والمدونة وغيرهما من الدواوين، وكذلك إن رأى هلال ذي الحجة وحده يجب عليه أن يقف وحده دون الناس ويجزيه ذلك من حجه. قال بعض المتأخرين: وهو صحيح. انتهى.

ولعل بعض المتأخرين المشار إليه هو أبو عمران، لكنه زاد: ثم يعيد الوقوف مع الناس. قيل له: فإن خاف من الانفراد قال: هذا لا يكاد ينزل ولم يقل شيئاً.

عبد الحق: ويحتمل أن يقال: يكون كالمحصر بعدو ويحل ثم ينشئ الحج من مكة مع الناس، ويحج معهم على رؤيتهم استحساناً واحتياطاً، وإن أمكنه أن يأكل عند طلوع الفجر أو عند الغروب فحسن؛ لأنه إن ظهر عليه حينئذ لم ينسب إليه إلا الغلط.

ومقابل الأصح لم أره منصوصاً، وخرجه اللخمي من مسألة الزوجين يشهد عليهما شاهدان بطلاق الثلاث، والزوجان يعلمان أنهما شهدا بزور فقد قيل: لا بأس أن يصيبها خفية، والأكل مثله من باب أولى؛ لأن ما يكون من الواحد وهو الأكل، أخف مما يكون من اثنين وهو الجماع لأن التخفي في الأكل أكثر من الجماع.

فرع:

فإن ظهر على من يأكل وقال: رأيت الهلال؛ فقال أشهب: يعاقب إن كان غير مأمون، إلا أن يكون ذكر ذلك قبل وأذاعه، وإن كان مأموناً لم يعاقب وقدِّم إليه ألَّا يعود، فإن فعل عوقب، إلا أن يكون من أهل الدين والرضى، نقله اللخمي.

فَإِنْ كَانَ عُذْرٌ يُخْفِيهِ كَالسَّفَرِ وَنَحْوِهِ أَفْطَرَ

كان تامة، ونحو السفر المرض والحيض. أي فإن حصل لهذا المنفرد بالرؤية عذر يبيح الفطر في رمضان متعمداً أفطر، وهو ظاهر.

وَمَتَى رُؤِيَ قَبْلَ الزَّوَالِ فَلِلْقَابِلَةِ عَلَى الأَصَحِّ

يعني: إن رؤي الهلال بعد الزوال فالاتفاق على أنه للقابلة، قاله ابن عبد السلام، وإن رؤي قبله فالأصح أنه للقابلة أيضاً. قاله مالك في كتاب ابن حبيب وشرح ابن مزين؛ فيستمر الناس على ما ابتدأوه من صيام في رمضان أو فطر في شعبان. وقال ابن وهب وعيسى بن دينار وابن حبيب: هو للماضية. وقيل: أما في الصوم فللماضية، وأما في الفطر فللقابلة، حكاه ابن غلاب. وظاهره أنه في المذهب، وإنما حكاه ابن زرقون عن بعض أهل الظاهر.

وَإِذَا انْفَرَدَ عَدْلٌ فِي أَوَّلِهِ، وَعَدْلٌ بَعْدَ ثَلاثِينَ، فَفِي تَلْفِيقِهِمَا قَوْلانِ بِخِلافِ مَا قَبْلَهُ

أي: إذا شهد واحد برؤية هلال رمضان ثم آخر بهلال شوال، وبينهما ثلاثون يوماً فهل تلفق الشهادة ويفطر الناس أم لا؟ قولان.

بخلاف ما لو كان بين الرؤيتين تسعة وعشرين يوماً فلا تلفق شهادتهما وإليه إشار بقوله: (**بِخِلافِ مَا قَبْلَهُ**). كذا قال ابن ابن عبد السلام ونحوه لابن بشير.

وأصل هذه المسألة ليحيى بن عمر قال في المجموعة: وإذا شهد شاهد على هلال رمضان وآخر على هلال شوال لم يفطر بشهادتهما.

الباجي: ومعناه عندي أن الشاهد الثاني رآه بعد ثلاثين يوماً من رؤية الأول؛ لأن شهادة الثاني لا تصحح شهادة الأول؛ لأنه يحتمل ألا يكون الأول رأي شيئاً ورأي الثاني هلال شوال لتسعة وعشرين خلت من رمضان. وأما إن رأى الثاني بعد تسعة وعشرين يوماً من رؤية الأول فإنه يجب أن يفطر بشهادتهما؛ لأن شهادة الثاني تصحح شهادة الأول على كل حال؛ لأنه محال أن يصدق الثاني ولا يصدق الأول. انتهى بالمعنى.

ابن زرقون: قوله: يجب أن يفطر بشهادتهما وهم؛ لأن الأول لا يصحح شهادة الثاني إذا رآه بعد تسعة وعشرين من رؤية الأول، وإنما يصحح الثاني شهادة الأول، والصواب أن يقال: يقضي اليوم الذي شهد به الأول لأنهما اتفقا إنه من رمضان وإذا رآه الثاني بعد ثلاثين من رؤية الأول وجب أن يفطر لاتفاقهما أن ذلك اليوم من غير رمضان، ولم يجب قضاء اليوم الذي شهد به الأول لأنهما لم يجتمعا عليه فتأمله. والصواب قول يحيى بن عمر: لا تلفق الشهادتان بحال. انتهى.

وذكر [١٥٣/ أ] في المقدمات بعد أن ذكر قول يحيى بن عمر: وقال غيره من أهل العلم: يجوز، ومعنى ذلك إذا شهد الشاهد على هلال رمضان أنه رآه بعد ثلاثين يوماً من رؤية الشاهد على هلال شعبان، إذ ليس في شهادة الشاهد الثاني تصديق للأول، وأما لو رآه الشاهد الثاني بعد تسعة وعشرين يوماً من رؤية الأول لوجب أن تجوز شهادتهما؛ لأن الشاهد الثاني يصدق الشاهد الأول، إذ لا يصح أن يصدق الشاهد الثاني إلا والأول صادق في شهادته يريد بصيام التمام من شهادته، قال: وهو معنى خفي.

ابن رشد: وليس هو عندي بيّن المعنى؛ لأنه كما يصدق هنا الشاهد الثاني الشاهد الأول من أجل أنه لا يرى الهلال ليلة تسعة وعشرين فكذلك يصدق في المسألة الأولى الشاهد الأول الشاهد الثاني من أجل أنه لا بد أن يرى ليلة إحدى وثلاثين.

فالصحيح عندي لا فرق بين المسألتين وأنهما جميعا يتخرجان على قولين، وقد اختلف إذا اتفق الشاهدان على ما يوجبه الحكم، واختلفا فيما شهدا به، والمشهور أن شهادتهما لا تجوز. انتهى.

خليل: وكذلك أشار غيره إلى أن هذه المسألة تتخرج على الخلاف في تلفيق الشهادة في الأفعال، والمشهور كما ذكر عدم التلفيق، والظاهر أنهما لا تجري عليهما بل هذه أولى بالقبول؛ لأن كلاً من الشاهدين يصدق الآخر هنا في مجموع شهادته، ولا كذلك في مسألة تلفيق الشهادة؛ لأن صورتها أن يقول شاهد مثلا: رأيته قال لزوجته: إن دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت. ويقول الآخر: رأيته قال إن كلمت زيداً فأنت طالق، فكلمته، فأنت ترى أن شهادة كل واحد لا تستلزم صدق ما شهد به الآخر بخلاف المسألة المتقدمة.

ورد اللخمي المسألة إلى تلفيق الشهادة في الأقوال لأنه قال: إن شهد واحد أنه رأى هلال رمضان ليلة الأحد وشهد الآخر أنه رآه ليلة الاثنين لم يلفق لأنهما يجتمعان أن يوم الاثنين يوم فطر لاحتمال أن يكون الشهر كاملا على رؤية الأول. وإن شهد الثاني أنه رآه ليلة الثلاثاء وهو صحو لم يفطر بشهادتهما. وإن كان غيم ضمت الشهادتين على أحد القولين في ضم الأقوال لاتفاق الشهادتين أنه يوم فطر. انتهى.

الثَّانِي: إِتْمَامُ ثَلاثِينَ، وَلَوْ غُمَّ شُهُوراً مُتَعَدِّدَةً، وَلا يُلْتَفَتُ إِلَى حِسَابِ الْمُنَجِّمِينَ اتِّفَاقاً، وَإِنْ رَكَنَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْبَغْدَادِيِّينَ ....

أي: الأمر الثاني من الأمرين اللذين يعرف بهما هلال رمضان إتمام ثلاثين يوماً ولو غم شهوراً متعددة لما في الموطأ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**الشهر تسع وعشرون فلا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم. فاقدروا له**» وتقديره لتمام الشهر الذي أنت فيه ثلاثين. وكذلك وقع مصرحاً به في بعض الروايات

رواها مالك والبخاري ومسلم، ولا يعتمد على قول المنجمين أن الشهر ناقص، وروى ابن نافع عن مالك في الإمام الذي يعتمد على الحساب أنه لا يقتدي به ولا يتبع.

عياض: ومعنى قوله: «**غم عليكم**»، ستر عليكم، من قولهم: غممت الشيء إذا سترته، ويكون من تغطية الغمام إياه وليس من الغم. وقال ابن أبي زمنين: معنى «غُم» التبس العدد من قبل الغم أو من قبل الشك في الرؤية، وليس هو من الغيم وإلا لقال: غيم.

وقوله: (**وَإِنْ رَكَنَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْبَغْدَادِيِّينَ**) إشارة إلى ما روي عن ابن شريح وغيره من الشافعية. وهو مذهب مطرف بن عبد الله بن الشِّخِّير من كبار التابعين.

ابن بَزِيزة: وهي رواية شاذة في المذهب. رواها بعض البغداديين عن مالك. ويحمل على هذا قوله صلى الله عليه وسلم: «**فاقدروا له**» من التقدير بالحساب والتنجيم. وهذه تنقض الاتفاق، ونقل بعضهم مثلها عن الداودي.

وَإِذَا كَانَ غَيْمٌ، وَلَمْ تَثْبُتِ الرُّؤْيَةُ فَذَلِكَ يَوْمُ الشَّكِّ فَيَنْبَغِي الإِمْسَاكُ حَتَّى يُسْتَبْرَأَ بِمَنْ يَأْتِي مِنَ السُّفَّارِ وَغَيْرِهِمْ ....

أي: أن يوم الشك الذي جاء النهي عن صيامه هو أن تكون السماء مغيمة ليلة ثلاثين ولم تثبت الرؤية، فصبيحة تلك الليلة هو يوم الشك. وفي كلامه تجوّز؛ لأن الإشارة بقوله: (**فَذَلِكَ**). لا تعود على شيء من كلامه.

فَإِنْ ثَبَتَتِ الرُّؤْيَةُ وَجَبَ الإِمْسَاكُ وَالْقَضَاءُ، وَلَوْ كَانَ أَفْطَرَ أَوْ عَزَمَ

وجب الإمساك لثبوت رمضان والقضاء لعدم ثبوت النية الجازمة.

وقوله: (**لَوْ كَانَ أَفْطَرَ**) راجع إلى الإمساك، وقوله: (**أَوْ عَزَمَ**) راجع إلى وجوب القضاء.

فَلَوْ ثَبَتَتْ ثُمَّ أَفْطَرَ مُتَأَوِّلاً بِهِ كَفَّارَةٌ بِخِلافِ غَيْرِهِ عَلَى الْمَشْهُورِ

يعني: إذا وجب الإمساك بعد الثبوت، فمن أفطر بعد ذلك فإن تأول أن هذا اليوم لما لم يجزه يجوز له فطره فلا كفارة عليه، وإن لم يتأول وهو مراده بقوله: (**بِخِلافِ غَيْرِهِ**)،

فالمشهور وجوب الكفارة والشاذ سقوطها كالمتأول بناء على أن الكفارة معللة بانتهاك [١٥٣/ ب] حرمة الشهر، وقد حصل، أو بانتهاك إفساد صيام رمضان.

وَأَمَّا الْحَائِضُ وَالصَّبِيُّ وَالْمَجْنُونُ وَالْمُسَافِرُ تَزُولُ مَوَانِعُهُمْ فَلا يَجِبُ الإِتْمَامُ لأَنَّهُ أُبِيحَ مَعَ الْعِلْمِ أَوَّلاً ....

حاصله أن كل من أبيح له الفطر مع العلم بأن ذلك اليوم من رمضان، ثم زال عذره في أثناء ذلك اليوم، جاز له التمادي على الفطر، وقوله: (**فَلا يَجِبُ**). لا ينفي الاستحباب. وقد صرح ابن عطاء الله وابن عبد السلام بنفيه.

وإطلاق المصنف المانع على الحيض والجنون صحيح. وعلى الصبا والسفر فيه مسامحة. واحترز بقوله: (**أُبِيحَ أولاً**) من طُرُوِّ العلم يوم الشك. وحكى اللخمي عن ابن حبيب في المغمي عليه مثل ما قاله المصنف من جواز تماديه على الفطر، قال: والذي يقتضيه المذهب لزوم الإمساك؛ لأنه صوم مختلف فيه هل يجزيء أم لا؟.

وَلِذَلِكَ جَازَ وَطْءُ الْمُسَافِرِ يَقْدَمُ امْرَأَتَهُ تَطْهُرُ

أي: ولأجل الضابط المذكور جاز للمسافر إذا قدم ووجد امرأته طهرت في يوم قدومه أن يطأها.

واختلف إذا كانت نصرانية، فظاهر المذهب الجواز؛ لأنها ليست بصائمة. وقال ابن شعبان: لا يجوز وإن وجدها بإثر الطهر، لأنها متعدية بترك الإسلام. وقال بعض أصحابنا: يجوز أن يطأها إذا كانت كما طهرت، كما لو كانت مسلمة، ولا يطأها إذا كانت طاهرة قبل قدومه، واستشكل قول ابن شعبان أنه لا يجوز وطؤها وإن وجدها بإثر الطهر، لأنها لو أسلمت يومئذ لجاز له وطؤها، فلا أثر لكفرها، وكأن ابن شعبان، لاحظ كون فطرها للكفر لا للحيض فمنعه أن يعينها عليه، ووقع في بعض النسخ (وامرأته) بزيادة الواو ولا حاجة إليها.

وَفِي الْكَافِرِ يُسْلِمُ قَوْلانِ

أي: اختلف في الكافر إذا أسلم في أثناء نهار رمضان هل يجب عليه الإمساك أو يستحب؟ عياض: والاستحباب لمالكٍ في المدونة. وهو قول ابن القاسم وأشهب وعبد الملك وابن حبيب وابن خويز منداد لأنه لما غفر الله له ما تقدم ساوى المجنون يفيق.

الباجي: ومن قال من أصحابنا بخطاب الكفار، وهو مقتضى قول مالك وأكثر أصحابه أوجب عليه الإمساك.

وعلى هذا فيكون ظاهر المذهب وجوب الإمساك، لكن قال **عياض**: وهو تخريج بعيد، ولو كان كذلك لما اختص باليوم الذي أسلم فيه مما قبله، ولا فرق بينه وبين ما سبقه لفوات صومه شرعاً كاليوم السابق، ولو كان على ما قال لكان القضاء والإمساك واجبين على القول بخطابهم. ولم يقل بوجوب ذلك أحد من شيوخنا، وإنما استحب الإمساك لتظهر عليه صفات المسلمين في ذلك اليوم. انتهى.

ونقل اللخمي عن أشهب في المجموعة أنه قال: لا يمسك بقية اليوم. قال: وعلى قوله لا يقضيه وهو أحسن لجب الإسلام.

عياض: وتخريج اللخمي ترك القضاء على القول بترك الإمساك واستحبابه على استحباب الإمساك، فيه نظر؛ فإنه لا يطرد، إذ الحائض ممنوعة من الإمساك والقضاء واجب عليها، والناسي في الفرض مأمور بالإمساك وعليه القضاء، والمغمى والمحتلم لا يمسكان ولا يقضيان، والناسي لصومه يفطر في التطوع، مأمور بالإمساك ولا قضاء. فلا ملازمة بينهما.

وفِيمَنْ أَفْطَرَ بِعَطَشٍ ونَحْوِهِ فَأَزَالَهُ: قَوْلانِ كَمُضْطَرِّ الْمَيْتَةِ

يعني: أنه اختلف فيمن أدركته ضرورة فأزالها إما بشرب في العطش أو بأكل في الجوع هل له أن يستديم الأكل بقية النهار اختياراً ولو بالجماع؟ أجاز ذلك سحنون. وقال

ابن حبيب: يزيل ضرورته فقط، قال: وإن أكل بعد ذلك جهلاً أو تأويلاً أو تعمداً فلا كفارة، لأنه شبيه بالمريض.

اللخمي: والأول أقيس، وفي أسئلة ابن رشد، لما سئل عن الرجل يصيبه العطش الشديد في رمضان فيفطر ويأكل بقية يومه ويجامع أهله: اختلف في هذا والصحيح أن عليه القضاء والكفارة إلا أن يفعل ذلك متأولا، وقال عبد الملك: إن بدأ بالجماع كفّر وإن بدأ بالأكل لم يكفّر. وقوله: (**كَمُضْطَرٍّ الْمَيْتَةِ**). أي إن قلنا: يشبع ويتزود، وهو المشهور، جاز له التمادي. وعلى قول ابن حبيب إنما يأكل قدر سد رمقه يزيل به ضرورته.

وَيُصَامُ نَذْراً أَوْ قَضَاءً أَوْ بِعَادَةٍ

أي: يصام يوم الشك (**نذراً**) أي ينذر يوماً فيوافقه أو أياماً فيوافق أن يكون يوم الشك بعضها، إلا أن ينذره من حيث أنه يوم الشك فإن ذلك لا يلزم لأنه نذر معصية.

(**أَوْ قَضَاءً**) كمن عليه يوم من رمضان فيقضيه في يوم الشك (**أَوْ بِعَادَةٍ**) كمن يسرد الصوم، أو يوافق يوماً جرت عادته أن يصومه كيوم الاثنين والخميس. وفي كلامه مناقشة؛ لأن قوله: (**يُصَامُ نَذْراً**) يوهم أن الفروع المتقدمة مختصة بيوم الشك؛ وليس كذلك بل هي عامة فيه وفي غيره.

وَفِي صَوْمِهِ تَطَوُّعاً الْجَوَازُ وَالْكَرَاهَةُ

المشهور: الجواز، وقصر النهي على من صامه للاحتياط. [١٥٤/ أ] قال في الموطأ: وعلى ذلك أهل العلم ببلدنا. والكراهة لمحمد بن مسلمة، هكذا نقل عنه ابن عطاء الله، ونقل اللخمي عنه أنه قال: إن شاء صامه وإن شاء أفطره. فلعل له قولين، ووجه الكراهة مخافة موافقة أهل البدع.

وَالْمَنْصُوصُ النَّهْيُ عَنْ صِيَامِهِ احْتِيَاطاً، وَعَلَيْهِ الْعَمَلُ

أي: المنقول في المذهب النهي عن صيامه احتياطاً لما صححه الترمذي من حديث عمار ابن ياسر: «**من صام يوم الشك فقد عصى أبا القاسم**» ورواه أبو داود والنسائي وابن ماجه. ولم يبين المصنف هل النهي فيه على الكراهة أو التحريم؛ وظاهر الحديث التحريم، وهو ظاهر ما نسبه اللخمي لمالك؛ لأنه قال: ومنعه مالك. وفي المدونة: ولا ينبغي صيام يوم الشك. وحملها أبو الحسن على المنع.

الجلاب: ويكره صوم يوم الشك. وقال ابن عطاء الله: الكافة مُجْمِعون على كراهة صومه احتياطاً.

وَخَرَّجَ اللَّخْمِيُّ وُجُوبَهُ مِنْ وُجُوبِ الإِمْسَاكِ عَلَى مَنْ شَكَّ فِي الْفَجْرِ، وَمِنَ الْحَائِضِ تَتَجَاوَزُ عَادَتَهَا ....

هذا مقابل المنصوص: أي خرّج اللخمي وجوب صوم يوم الشك من مسألتين: **الأولى**: إذا شك في الفجر؛ فقيل: يجب عليه الإمساك، وقيل: يستحب. قال اللخمي: فيؤمر بالإمساك هنا على طريق الوجوب والاستحباب قياساً على الشك في الفجر، والجامع أن كل واحد من الزمانين مشكوك فيه، هل هو جزء الواجب؟ **الثانية**: الحائض يتجاوز دمها عادتها ولم تبلغ خمسة عشر يوماً. فخرج اللخمي على القول بأنها تحتاط بالصيام وتقضي أن يكون الحكم في يوم الشك كذلك، والجامع الشك في دخول الوقت في المحلين.

وَهُوَ غَلَطٌ لِثُبُوتِ النَّهْيِ

أي: أن التخريج المذكور غلط؛ لأن الجامع المذكور في الصورتين إن لم يكن صحيحاً فلا تخريج وإن كان صحيحاً منع من إجزاء الوجوب لثبوت النهي وهو حديث عمار بن ياسر ويكون حينئذ قياساً فاسد الاعتبار.

وانظر كيف جزم بالغلط وهو من باب تعارض القياس وخبر الواحد، وقد اختلف أهل الأصول في أيهما يقدم؟

وَلَوْ صَامَهُ احْتِيَاطاً ثُمَّ ثَبَتَ لَمْ يُجْزِهِ وَعَلَيْهِ الْعَمَلُ وَقَالَ أَشْهَبُ: كَمَنْ صَلَّى شَاكّاً فِي الْوَقْتِ ثُمَّ تَبَيَّنَ أَنَّهُ الْوَقْتُ ....

أي: من صام يوم الشك احتياطاً ثم تبين أنه من رمضان لم يجزه لعدم النية الجازمة، وما نقله المصنف من العمل هو في الموطأ وتشبيه أشهب ظاهر.

وَرَدَّهُ اللَّخْمِيُّ بِأَنَّ الصَّوْمَ بِالشَّكِّ مَأْمُورٌ به بِخِلافِ شَكِّ الْوَقْتِ

أي: ورد اللخمي تشبيه أشهب، قال في التبصرة بعد تشبيه أشهب: وليس السؤالان سواء؛ لأن من شك في وقت الظهر مأمور أن يؤخر حتى لا يشك. ولا يقال له: احتط بتعجيل الصلاة في وقت يشك فيه، ومن شكّ في الفجر أو الهلال مأمور أن يعجل الإمساك.

وَقَالَ: هِيَ مِثْلُ مَنْ تَطَهَّرَ أَوْ تَوَضَّأَ شَاكّاً ثُمَّ تَبَيَّنَ له الْوُجُوبُ، وفِيهَا قَوْلانِ

يعني: أن اللخمي لما رد على أشهب تشبيهه شبّه المسألة بمسألة أخرى مختلف فيها.

قال بإثر الكلام السابق: وهو بمنزلة من شك في صلاة هل هي عليه أم لا؟ وشك هل أجنب أم لا؛ فاغتسل ثم تبين له أنه كان جنباً. انتهى.

وَالصَّوَابُ مَعَ أَشْهَبَ

إنما كان الصواب مع أشهب؛ لأن كلام اللخمي يستلزم أن يكون في الصيام قولاً بالإجزاء، وهو لا يجوز؛ لأن المنهي عنه لا يجزئ عن المأمور به، وكونه منهياً عنه ظاهر، لحديث عمار المتقدم، لكن هذا إنما يتم في يوم الشك لا في الشك في الفجر؛ فانظره.

على أن اللخمي لم يصرح بيوم الشك في كلامه، ويمكن حمل قوله: ومن شك في الفجر أو الهلال على هلال شوال. نعم فهم ابن بشير عنه أنه أراد يوم الشك.

وَأَمَّا الأَسِيرُ وَنَحْوُهُ لا يُمْكِنُهُ رُؤْيَةٌ وَلا غَيْرُهَا فَيُكْمِلُ ثَلاثِينَ

أي: أن الأسير ونحوه من محبوس وتاجر ببلد العدو، إن لم تمكنه رؤية ولا غيرها أي استخبار من ثقة كمل الشهور ثلاثين؛ أما إن أمكنه ذلك فحكمه حكم المطلق، فيعمل على ما تقدم، وهذا كله لا خلاف فيه، قاله ابن عبد السلام.

فَإِنِ الْتَبَسَتِ الشُّهُورُ بَنَى عَلَى الظَّنِّ

هذا ظاهر؛ لأنا متعبدون في المشتبهات بما يغلب على الظن، وناقش ابن هارون المصنف بأنه إذا وجب البناء على الظن فلا التباس، وإنما اللبس مع الشك.

فَإِنْ فُقِدَ الظَّنُّ فَقَوْلانِ؛ كَمَنِ الْتَبَسَتْ عَلَيْهِ الْقِبْلَةُ أَوْ نَسِيَ يَوْمَ نَذْرِهِ صَامَ جَمِيعَ الشُّهُورِ، ويتَحَرَّى شَهْراً ....

أي: فإن لم يجد أمارة تحصل له الظن فقولان، كالقولين فيمن التبست عليه القبلة. هل يصلي إلى أربع جهات أو يتحري جهة؟ وكالقولين فيمن نذر يوما معينا من الجمعة ثم نسيه، هل يصوم جميع أيام الجمع أو يتحري؟ وظاهر كلامه أن القولين منصوصان؛ والذي ذكره ابن بشير: أن المتأخرين خرجوهما من هاتين المسألتين. وعلى ما ذكره ابن بشير، فالفرق ظاهر، لأن صيام جميع الشهور فيه مشقة [١٥٤/ب] عظيمة، بل يكاد يكون من باب تكليف ما لا يطاق، بخلاف المسألتين الأخيرتين، فقوله: (**صَامَ جَمِيعَ الشُّهُورِ**)، هو القول الأول. وقوله: (**ويتَحَرَّى**) هو القول الثاني، وفيه مناقشة، لأن فرض المسألة أنه فاقد للظن، فكيف يتحرى ؟ وإنما مراده يتخير، وأطلق رحمه الله التحري على التخيير لعدم اللبس.

فَإِنْ تَحَرَّى فَأَخْطَأَ بِمَا بَعْدَهُ أَجْزَأَهُ، وَإِنْ أَخْطَأَ بِمَا قَبْلَهُ لَمْ يُجْزِهِ الأَوَّلُ اتِّفَاقاً، وَفِي وُقُوعِ الثَّانِي وَالثَّالِثُ قَضَاءً عَنِ الأَوَّلِ وَالثَّانِي قَوْلانِ ....

أي: وإذا قلنا يتحرى شهراً فاجتهد وصام شهراً، إما مع الظن وإما مع الشك على أحد القولين ثم انكشف له الحال، فلا يخلو من أربعة أوجه: إما أن يعلم أنه صادفه؛ قال في البيان: وأما إن علم أنه صادفه بتحريه لم يجزئه على مذهب أشهب وابن القاسم، وأما إن بقي على شكه فلا يجزئه على مذهب ابن القاسم، ويجزئه على مذهب ابن الماجشون وسحنون وأما إن أخطأ بها بعده فقال المصنف أجزأه. قال في البيان: بالاتفاق.

وانظر كيف اتفقوا على الإجزاء إذا صادف شهراً بعده، مع قول ابن رشد: إن على مذهب ابن القاسم لا يجزئه إذا صادفه، وينبغي أن يكون عدم الإجزاء إذا صادف ما بعده أولى.

وقد نقل الشيخ أبو محمد في النوادر عن ابن القاسم الإجزاء إذا صادفه، وكذلك صدر صاحب الإشراف به ثم قال: وفيه خلاف.

وأما إن علم أنه صام قبله كما لو صام شعبان فلا يجزئه في العام الأول اتفاقاً. ونقل في البيان الاتفاق كالمصنف، وعلى هذا فيقضي شهراً للعام الأخير اتفاقاً.

واختلف هل يقع شعبان في السنة قضاء عن السنة الأولى؟ وشعبان الثالثة قضاء عن السنة الثانية؟ حكى المصنف وغيره في ذلك قولين، والإجزاء لعبد الملك؛ قال في البيان: والصحيح عدم الإجزاء.

ابن راشد: وهو المشهور. **ابن أبي زمنين:** وهو الصواب عند أهل النظر.

فرع:

وإن قلنا بالإجزاء إذا وافق شهراً بعده، فالمعتبر عدد رمضان على المشهور كما سيأتي. وعلى هذا فإن وافق شوالاً لم يعتد بيوم العيد ثم إن كانا كاملين أو ناقصين قضى يوماً

واحداً وهو يوم العيد. وإن كان رمضان ناقصاً وشوال كاملاً لم يقض. وإن كان العكس قضى يومين. وكذلك إن صادف ذي الحجة لم يعتد بيوم النحر ولا بأيام التشريق ثم ينظر إلى ما بقي.

تنبيه:

قال الباجي: وهل تجزئ نية الأداء عن نية القضاء؟، يتخرج في ذلك وجهان على اختلاف أصحابنا في الأسير، إذا التبست عليه الشهور فصام شعبان أعواما يعتقد أنه رمضان فذكر القولين. فهل يجزيه شعبان السنة الثانية عن رمضان السنة الأولى؟ وفهم عنه سند وابن عطاء الله، أنه قصد تخريج هذين القولين في الصلاة، واعترضا عليه، بأن قالا: لا نعرف في إجزاء نية الأداء عن نية القضاء خلافاً، فإن استيقظ، ولم يعلم بطلوع الشمس فصلى معتقداً أن الوقت باق صحت صلاته، وإن كانت بعد طلوع الشمس وفاقاً.

خليل: وفي كل منهما نظر. لأنه لا يلزم من الاتفاق في الصلاة نفي التخريج فيها، ولو كان الخلاف في الصلاة لم يحتج إلى التخريج، ثم قال الباجي: وأما إجزاء نية القضاء عن نية الأداء، فيتخرج في ذلك أيضاً وجهان على اختلاف أصحابنا فيمن صام رمضان قضاء عن رمضان.

خليل: وإنما يظهر التخريج على القول بالإجزاء، وأما القول بعدم الإجزاء فلا، لاحتمال أن يكون السبب في عدم إجزاء رمضان عن رمضان كون رمضان آخر لا يقبل غيره. والله أعلم.

وَشَرْطُ الصَّوْمِ كُلِّهِ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ

أي: فرضه، ونفله، مُعَيَّنه ومطلقه، لما رواه البخاري ومسلم من قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنما الأعمال بالنيات**». ولقوله صلى الله عليه وسلم: «**لا صيام لمن لم يبيت**

الصيام من الليل» رواه النسائي وأبو داود والترمذي وابن ماجة؛ ولا يقال: ليس بعمل، فلا يتناوله الأول، لقوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه عز وجل: «**كل عمل ابن آدم له، إلا الصوم فهو لي وأنا أجزي به**». وقول الطحاوي: إن الاستثناء في قوله عليه الصلاة والسلام: «**إلا الصوم**» منقطع، بعيد.

وَلا يُشْتَرَطُ مُقَارَنَتُهَا لِلْفَجْرِ لِلْمَشَقَّةِ

هذا ظاهر، ونص القاضي أبو محمد: على أنه يصح أن تكون مقارنتها للفجر، وهو الذي يؤخذ من كلام المصنف، لأنه إنما نفي ذلك للمشقة، فدل على أن اقترانها بالفجر هو الأصل. وفي البيان: يصح إيقاعها في جميع الليل إلى الفجر. وقيل إيقاعها مع الفجر لا يصح. والأول أصح لقوله تعالى: ﴿ **وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ** ﴾[البقرة: ١٨٧].

وَالْمَشْهُورُ الاكْتِفَاءُ بِهَا فِي أَوَّلِ لَيْلَةِ رَمَضَانَ لِجَمِيعِهِ

المشهور كما ذكر المؤلف، وبه قال أحمد بن حنبل. وجماعة. قال في البيان: وحكى ابن عبد البر عن مالك وجوب التبييت كل ليلة وهو شذوذ في المذهب. انتهى.

وظاهره أن هذا القول منصوص وذكر [١٥٥/ أ] جماعة أن ابن عبد الحكم إنما تأوله من عموم قول مالك: لا صيام لمن لم يبيت الصيام. ولكن إن كان هذا هو النقل الصحيح ففي تأويل ابن عبد الحكم نظر؛ لأن قول مالك يكون كقوله عليه الصلاة والسلام: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**» وهو لا يدل عند الإمام على وجوب التبييت كل ليلة. والله أعلم. ورأى في المشهور أن الشهر كله كالعبادة الواحدة، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ **فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** ﴾[البقرة: ١٨٥]؟ قال سند: ولهذا قال: ﴿ **ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ** ﴾[البقرة: ١٨٧]. وظاهر الإتمام فعل لما

قد مضى. والشاذ إن ثبت ظاهر في النظر؛ لأن أيام الشهر عبادات متعددة، بدليل أن إفساد يوم لا يوجب إفساد ما مضى وبه قال أبو حنيفة والشافعي رضي الله عنهما.

فرع:

ولا يجوز تقديم النية قبل الليل وهو قول الكافة، لحديث التبييت المتقدم. وما ذكره من الاكتفاء بنية واحدة إنما هو في حق الحاضر وأما المسافر فلا بد له من التبييت كل ليلة، قاله في العتبية؛ والمريض يلحق بالمسافر، وحكى سند قولاً ثانياً في المسافر بالاكتفاء بنية واحدة، وأشار اللخمي إلى أنه مخرج على القول بالاكتفاء بالواحدة في السرد.

وَكَذَلِكَ الْكَفَّارَاتُ

أي: وكذلك يكتفى في الكفارات. يريد التي يجب تتابعها، كشهري الظهار وقتل النفس. ولو قال: ما يجب تتابعه كما في الجلاب لكان أولى ليعم غير الكفارات كما لو نذر شهرا أو نذر تتابع ما لا يجب تتابعه.

وَفِي إِلْحَاقِ السَّرْدِ وَنَذْرِ يَوْمٍ مُعَيَّنٍ - ثَالِثُهَا: يَلْحَقُ السَّرْدُ

اللخمي: اختلف فيما لا يجب تتابعه كرمضان في السفر، وقضاء من أفطره لمرض أو سفر وما أشبه ذلك، وما لا تصح متابعته كيوم الخميس ويوم الاثنين على ثلاثة أقوال، فذكرها المصنف والقول بالاكتفاء لمالك في المختصر.

أما التتابع، فلأن تتابعه يحصل به الشبه برمضان وأما المتعين فلوجوبه وتكرره وتعين زمانه. والقول بأنه لا بد من التجديد فيهما لابن القاسم.

قال في البيان: وهو الصحيح، وهو مذهب مالك في المدونة، لأن ظاهر قوله فيها في المرأة تحيض في رمضان، ثم تطهر، أن الصيام لا يجزيها إلا أن تجدد النية الأولى في الصيام الثاني ولو لم يراع ما بينهما من الفطر لوجب أن لا يحتاج في أول رمضان إلى نية لتقدم النية

في صيامه قبل دخوله، وهذا لا يقوله أحد غير ابن الماجشون. ويدل على ما اخترناه قوله عليه الصلاة والسلام: «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**» فإنه يقتضي أنه لا يصح تقديمها قبل ليلة صومه، فكيف يصح ما روي عن مالك أنه إذا نذر يوماً بعينه أن النية تجزئه قبل ذلك بأيام انتهى بمعناه.

وَالْمَشْهُورُ أَنَّ عَاشُورَاءَ كَغَيْرِهِ

أي: فإنه لا يجزئ إلا بنية من الليل، والشاذ لابن حبيب صحة صومه بنية من النهار؛ لما في أبي داود: أن أسلم أتت النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «**صمتم يومكم هذا**»؟ قالوا: لا. قال: «**فأتموا بقية يومكم واقضوه**» أي يوم عاشوراء.

عبد الحق: ولا يصح هذا الحديث في القضاء. ثم إن ابن حبيب لم يلحق سائر التطوعات بعاشوراء كما فعل الشافعي، على أنه يحتمل أن يكون هذا الحديث إنما كان في وقت كان عاشوراء فرضاً.

وَقَالَ ابْنُ الْمَاجِشُونِ: لا يَحْتَاجُ الْمُعَيَّنُ إِلَى نِيَّةٍ

هذا القول راجع إلى ما تقدم من قوله: (**وشرط الصوم كله النية من الليل**) وما حكاه عن ابن الماجشون ابن عبد السلام، حكاه عنه القاضي وعن ابن المعذل. انتهى.

وقوله: (**الْمُعَيَّنُ**) فيه عموم؛ وفي المقدمات: وقال ابن الماجشون في الواضحة أن أهل البلد إذا عمهم علم رؤية الهلال بالرؤية وبالشهادة عند حاكم الموضع يجزئ من لم يعلم وإن لم يبيت الصيام، وكذلك الغافل والمجنون؛ فكأنه لما رأى تعين صوم اليوم، أجزأه ما تقدم من نيته لصيام رمضان كناذر يوم من أيام الجمعة وعلى هذا لا يحتاج أن يعمهم علم الرؤية.انتهى.

ونحوه حكاه الباجي عنه في المبسوط، وأشار في البيان إلى أنه يصح أيضاً على قوله: إذا تخلل رمضان مرض أو سفر من غير تجديد نية. ونقل عبد الحق عنه إذا أصبح في رمضان بعد أوله ينوي الفطر ناسيا أنه لا شيء عليه. **ابن حبيب**: بخلاف أول يوم.

فَإِنِ انْقَطَعَ التَّتَابُعُ بِأَمْرٍ - فَالْمَشْهُورُ تَجْدِيدُهَا، وَثَالِثُهَا: يُجَدِّدُ غَيْرُ الْحَائِضِ لِقَوْلِهِ فِي الشَّاكَّةِ: تَقْضِي لأَنَّهَا لا تَدْرِي أَطَهُرَتْ قَبْلَ الْفَجْرِ أَمْ لا؟ فَلَمْ يَذْكُرِ النِّيَّةَ .....

أي: إذا فرع على المشهور من عدم اشتراط التبييت في كل ليلة؛ فانقطع التتابع بفطر لمرض أو حيض أو سفر أو نسيان، فهل يلزمه تجديد النية؟ وهو المشهور، وعبر عنه في التنبيهات بالمعروف، أو لا يلزمه؟ أو يفرق بين من انقطع التتابع في حقها بالحيض فلا يلزمها تجديد؟ وبين غيرها فيلزمه؟

ابن راشد: والقول الثاني لم أره معزواً، واستقرأ ابن محرز الثالث من مفهوم الفرع الذي ذكره المصنف، إذ هو يقتضي بحسب مفهوم العلة، أنها لو تيقنت أن الدم انقطع عنها قبل الفجر، لما قضت، مع أنها لم تتقدم لها نية، وفيه ضعف؛ لأنه لا يلزم من السكوت عن النية [١٥٥/ ب] عدم اشتراطها.

وفرق بعض المتأخرين بين الحائض وغيرها بوجهين: **أحدهما**: أنها معولة في الغالب على وجود الحيض، فكأنها قاصدة في الأول إلى التبييت بعد انقضاء الحيض بخلاف المريض والمسافر.

والثاني: أن زمان الحيض لا يصح صومه فأشبه الليل بخلاف المسافر والمريض، ولتعلم أن هذا القول ليس مأخوذاً من هذا الاستقراء فقط، كما يُشْعر به كلامه؛ فقد حكاه القرطبي في المفهم عن مالك، وحكاه في البيان عن ابن القاسم.

واعلم أن هذا الكلام إنما هو إذا طرأ الحيض بعد أن بيتت أول الشهر، وأما من دخل عليها رمضان وهي حائض، فلا يجزئها في أول يوم من طهرها دون تبييت إلا على رأي عبد الملك أن المتعين لا يحتاج إلى نية. وقول المصنف: تجديدها. يؤخذ منه ذلك إذ لا يقال: التجديد إلا بعد تقديمها. وانظر إذا أفطر متعمداً بغير عذر هل يلزمه التجديد اتفاقاً أو يجري فيه الخلاف؟ وعبارة ابن بشير: ولو طرأ في رمضان ما أباح الفطر فهل يفتقر إلى إعادة التبييت؟ في المذهب قولان.

وَإِذَا رُفِضَتِ النِّيَّةُ بَعْدَ الانْعِقَادِ - فَالْمَشْهُورُ تَبْطُلُ كَمَا يَبْطُلُ قَبْلَهُ

أما رفضها بعد الانعقاد فقد تقدم ذلك في كتاب الصلاة مع نظائره. وقوله: (**كَمَا يَبْطُلُ قَبْلَهُ**) أي كما يبطل الصوم بترك النية قبل الفجر. وظاهر كلامه عزو هذا الفرع من الخلاف وقد صرح بذلك، ونص أشهب فيه على سقوط الكفارة في رمضان، وأنه إن أكل بعد ذلك فعليه الكفارة.

وَشَرْطُهُ الإِمْسَاكُ - فِي جَمِيعِ زَمَانِهِ - عَنْ إِيصَالِ طَعَامٍ أَوْ شَرَابٍ إِلَى الْحَلْقِ أَوْ الْمَعِدَةِ مِنْ مَنْفَذٍ وَاسِعٍ - كَالْفَمِ وَالأَنْفِ وَالأُذُنِ - يُمْكِنُ الاحْتِرَازُ مِنْهُ ....

عطف الإيصال إلى المعدة على الواصل إلى الحلق لتدخل الحقنة، فإن المشهور فيها القضاء كما سيأتي.

وقال أيضاً: (**إِيصَالِ طَعَامٍ أَوْ شَرَابٍ**) ولم يقل: إيصال شيء؛ ليعم الحصى ونحوه؛ لأنه لم يذكر في هذا الفرع مشهوراً، وكأنه قصد إدخال المتفق عليه والذي فيه مشهور وترك غيره لينبه على ما فيه.

وقوله: (**يُمْكِنُ الاحْتِرَازُ مِنْهُ**) صفة لطعام أو شراب، احترز به من غبار الطريق ونحوه على ما سيأتي، وقد تسامح في إطلاقه الشرط على الركن، إذ لا معنى للصوم إلا الإمساك والشرط خارج عن الماهية وكذلك الشرط الذي بعد هذا.

وَإِيلاجِ الْحَشَفَةِ فِي قُبُلٍ أَوْ دُبُرٍ

هو مخفوض بالعطف على (**إِيصَالِ**)، ويتنزل منزلة الحشفة قدرها من مقطوعها.

وَفِي نَحْوِ التُّرَابِ وَالْحَصَا وَالدَّرَاهِمِ قَوْلانِ

يعني: أنه اختلف في الصائم يصل إلى جوفه شيء مما لا يستعمل في الغذاء كالنواة والذَّرة والفستقة هل يفسد بذلك صومه ويكون كسائر الغذاء يجب القضاء مع السهو، والقضاء والكفارة مع العمد؟ وهو قول ابن الماجشون، أو لا يفسد ولا شيء عليه؟ لأنه لما كان من غير جنس الغذاء ولا سيما الحصى صار وجوده كعدمه بل في وجوده مضرة. ونقله في الجواهر عن بعض المتأخرين.

وفرق ابن القاسم في كتاب ابن حبيب فجعل الذرة كالطعام وأوجب في الحصاة واللوزة وما لا غذاء له القضاء في عمده. زاد التلمساني: إذا كان الصيام واجباً. وقال مالك في المختصر: يقضي ولا يكفر. قال الباجي بعد هذا: وروى معن عن مالك: الحصاة خفيفة.

سحنون: معناه حصاة تكون بين الأسنان كقوله في فلقة الحبة للضرورة، وأما لو ابتدأ أخذها من الأرض فابتلعها عامداً لزمه القضاء والكفارة. انتهى.

وقال ابن القاسم: يكفر في العمد ولا يقضي، وعلى هذا يقال: كل من لزمته الكفارة لزمه القضاء، إلا في هذه المسألة على هذا القول، ونقل عن ابن القاسم أيضاً في النواة يعبث بها فتنزل في حلقه: ولا قضاء عليه في النافلة ويقضي ويكفر في الفريضة، هذا مع أن القاعدة: أن كل ما أوجب الكفارة في الفرض يوجب القضاء في النفل. وقد خالف ابن القاسم في كل هذين القولين قاعدته.

وَفِي وُصُولِ مَا يَنْمَاعُ مِنَ الْعَيْنِ وَالإِحْلِيلِ وَالْحُقْنَةِ - ثَالِثُهَا الْمَشْهُورُ: يَقْضِي فِي الْحُقْنَةِ وَفِي الْعَيْنِ إِنْ وَصَلَ ....

ذكر في العين والإحليل والحقنة ثلاثة أقوال: القضاء في الجميع، ونفيه في الجميع، والتفصيل.

أما الحقنة ففي الجلاب عدم وجوب القضاء فيها، وأما العين فمذهب أبي مصعب نفي القضاء وإن تحقق. والمشهور مذهب المدونة يجب القضاء في الحقنة وفي العين بشرط الوصول، ولا يجب في الإحليل.

خليل: وظاهر كلامه وجوب الخلاف في الإحليل وهو مما انفرد به، ولم يحك غيره فيه إلا نفي القضاء. **عياض**: والإحليل بكسر الهمزة ثقب الذكر من حيث يخرج البول. واحترز بقوله: (**ما ينماع**). مما لو احتقن بفتائل.

عياض وابن بشير: فلا يختلف في سقوط حكمه، وكذلك الاكتحال بما لا يتحلل ولا يصل. وأما ما يتحلل فهل يوجب الاكتحال به القضاء؟ قولان، وهما خلاف في شهادة. ثم قال: وإذا قلنا بإسقاط القضاء فهل يجوز له ذلك [١٥٦/ أ] ابتداءً أم لا؟ في المذهب قولان، فمن أجاز شهر بعدم الوصول ومن منع. فلعله راعى الخلاف. وقوله: (**إِنْ وَصَلَ**)- مع فرضه الوصول - حشوٌ. وقوله: (**وَفِي وُصُولِ**) يدل على أنه لو تحقق عدم الوصول لم يقض اتفاقاً.

فرع:

قال في تهذيب الطالب عن السليمانية فيمن تبخر بالدواء فوجد طعم الدخان في حلقه، قال: يقضي يوماً بمنزلة من اكتحل أو دهن رأسه فيجد طعم ذلك في حلقه فيقضي.

وقال أبو محمد: أخبرني بعض أصحابنا عن ابن لبابة أنه قال: من استنشق بخوراً لم يفطر، وأكره له ذلك.

فائدة:

قال ابن حبيب في كتاب له في الطبِّ: كان علي وابن عباس ومجاهد والشعبي والزهري وعطاء والنخعي والحكم بن عيينة وربيعة وابن هرمز يكرهون الحقنة إلا من ضرورة غالبة، وكانوا يقولون: لا تعرفها العرب، وهي من فعل العجم وهي ضرب من عمل قوم لوط، قال ابن حبيب: وأخبرني مطرف عن مالك أنه كان يكرهها وذكر أن عمر بن الخطاب كرهها وقال: هي شعبة من عمل قوم لوط.

قال عبد الملك: وسمعت ابن الماجشون يكرهها ويقول: كان علماؤنا يكرهونها.

قال ابن حبيب: وكان من مضى من السلف وأهل العلم يكرهون التعالج بالحقن إلا من ضرورة غالبة، لا يوجد عن التعالج بها مندوحة انتهى.

وسئل مالك في مختصر ابن عبد الحكم عن الحقنة؛ فقال: ليس بها بأس. قال الأبهري: وإنما قال ذلك لأنها ضرب من الدواء، وفيها منفعة للناس، وقد أباح النبي صلى الله عليه وسلم التداوي وأذن فيه فقال: «**ما أنزل الله داءً إلا أنزل له دواءً علمه من علمه وجهله من جهله، فتداووا عباد الله**». انتهى.

خليل: وظاهره معارضة القول الأول ويمكن تأويله على حالة الاضطرار إليها فيتفق القولان.

وَالْجَائِفَةُ كَالْحُقْنَةِ

مقتضى كلامه أن المشهور فيها القضاء، وليس كذلك، بل لا نعلم من قال فيها بالقضاء. قال في الرواية: لا قضاء عليه ولا كفارة، لأن ذلك لا يصل إلى موضع الطعام والشراب ولو وصل إليه لمات من ساعته.

وَغُبَارُ الطَّرِيقِ، وَنَحْوُ الذُّبَابِ يَدْخُلُ غَلَبَةً مَعْفُوٌّ عنه

عفي عن هذه للمشقة، ونقل الباجي عن ابن الماجشون في الذباب القضاء، قال: ولا أعلم أحداً أوجب في الغبار القضاء. ونقل التلمساني فيه الاتفاق أيضاً.

والـ(غَلَبَةً) بالغين المعجمة وفتح اللام والباء الموحدة. وقول ابن عبد السلام: الضمير المجرور بعلى يرجع إلى الحلق، أي يدخل على حلقه يدل على أنه قرأها بالعين المهملة والياء المثناة من أسفل، ولعله تصحيف.

بِخِلافِ دَهْنِ الرَّأْسِ، وَقِيلَ إِلا أَنْ يَسْتَطْعِمَهُ

تصوره واضح، وهو يقتضي أن المشهور سقوط القضاء ولو استطعمه. وكلام ابن راشد في مذهبه قريب منه. ونسب القول بالقضاء إذا استطعمه للسليمانية، ولم أر ما قدمه المصنف. واقتصر ابن شاس على الثاني.

وَفِي غُبَارِ الدَّقِيقِ قَوْلانِ

أطلق المصنف الخلاف، وفيه تقييدان **أولهما**: أن الخلاف إنما هو في صنّاعه نقل ذلك التلمساني وغيره بناء على أن الضرورة الخاصة هل هي كالضرورة العامة أم لا؟

ثانيهما: ظاهر إطلاقه يتناول الواجب والتطوع، والقضاء فيه إنما يعلم لأشهب، وهو إنما قال بالقضاء في الواجب سواء كان في رمضان أو غيره، ولا يقضي في التطوع. نقله عنه الباجي وغيره. قال الشيخ أبو محمد: ينبغي أن لا شيء عليه في غبار كيل القمح، ولا بد للناس من هذا. انتهى. والفرق بينه وبين غبار الدقيق، أن غبار الدقيق يغذي، بخلاف غبار القمح، فإنه كغبار الطريق.

وَغُبَارُ الْجَبَّاسِينَ دُونَهُ

يريد: وهو مع ذلك مختلف فيه، صرح في الجواهر بهذا، وكونه دونه ظاهر.

والْمَشْهُورُ أَلا قَضَاءَ فِي فَلْقَةٍ مِنَ الطَّعَامِ بَيْنَ الأسنان تُبْلَعُ

المشهور مذهب المدونة. ولفظها: وإن ابتلع فلقة حب بين أسنانه مع ريقه أو دخل حلقه ذباباً أو ذرعه القيء في رمضان فلا شيء عليه، وإطلاق القول بالقضاء لأشهب.

نقله عه ابن عبد الحكم، ونقل عنه ابن حبيب أنه قال: أحب إلي، وليس بالبين. فظاهره أنه ثالث، وقيد الشيخ أبو محمد قول أشهب بوجوب القضاء بأن يمكنه طرحها، وأما لو ابتلعها غلبة، فلا شيء عليه. وكذلك قال اللخمي: لا يفطر إذا كان مغلوباً، واختلف في غير المغلوب إذا كان ساهيا أو جاهلا أو عالما، فقال في كتاب أبي مصعب: إن كان ساهياً فعليه القضاء، وإن كان متعمدا فعليه القضاء والكفارة. وأجراه على حكم الكثير من الطعام. وقال في مختصر ابن عبد الحكم: إن كان جاهلا فلا شيء عليه قال: وقد أساء.

قال ابن حبيب: إن كانت بين أسنانه فلا شيء عليه ساهيا أو عامدا أو جاهلا وإن تناولها من الأرض كانت كسائر الطعام، عليه في السهو القضاء وفي [١٥٦/ ب] الجهل والعمد القضاء والكفارة. قال: من قبل استخفافه بصومه، لا من قبل أنه غذاء. انتهى.

قال ابن حبيب بإثر ما نقله اللخمي عنه: وكذلك فسر من لقيته من أصحاب مالك.

خليل: ولا ينبغي أن يختلف إذا أخذها من الأرض. وكلام المصنف يدل عليه لقوله: (**بَيْنَ الأسنان**). فأخرج ما إذا لم تكن بين الأسنان. لكن ظاهر كلام اللخمي أنه ليس تقييداً، بل حكاه على أنه قول ثالث.

واستشكل ابن يونس قول بن حبيب وقال: لا معنى للتفرقة بين أن تكون في فمه أو يأخذها من الأرض؛ لأنها لم تكن في فمه إلا برفعها من الأرض فلا يغير الحكم طول إقامتها فيه كما لو كانت لقمة.

وَالْمَضْمَضَةُ لِوُضُوءٍ أَوْ عَطَشٍ جَائِزٌ فَإِنْ غَلَبَهُ إِلَى حَلْقِهِ فَالْقَضَاءُ إِلا أَنْ يَتَعَمَّدَ فَالْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ ....

هكذا وقع في كثير من النسخ، (**جَائِزٌ**). وهو على حذف مضاف، أي وفعل المضمضة.

ويقع في بعضها جائزة، ولا إشكال عليها. وأجاز أهل المذهب المضمضمة للعطش مع كراهتهم للصائم ذوق الطعام ومجه. فلعل ذلك لشدة الضرورة للمضمضمة.

الباجي: ومعنى ما وقع لمالك من إجازة التمضمض وللعطشان أن يزول عنه طعم الماء ويخلص طعم ريقه.

قال أشهب: ويباح للصائم مداواة الحفر بالمضمضة في النهار إن خاف الضرر بتأخيره إلى الليل.

الباجي: فإن أفطر مغلوباً بأن وصل بغير اختياره فعليه القضاء، وإن تعمد ذلك فعليه القضاء والكفارة، وإن سلم فلا شيء عليه إلا ما قاله ابن حبيب في مداواة الحفر: يقضي لأن الدواء يصل إلى حلقه.

الباجي: والذي عندي أنه إن سلم فلا شيء عليه، وأطلق في المدونة كراهة مداواة الحفر ويمكن حمله على ما إذا لم يضطر، فيتفق كلامه مع أشهب.

وَالسِّوَاكُ مُبَاحٌ كُلَّ النَّهَارِ بِمَا لا يَتَحَلَّلُ مِنْهُ شَيْءٌ، وَكُرِهَ بِالرَّطْبِ لِمَا يَتَحَلَّلُ، فَإِنْ تَحَلَّلَ وَوَصَلَ إِلَى حَلْقِهِ فَكَالْمَضْمَضَةِ ....

نبه رحمه الله على خلاف الشافعي في إجازة ذلك قبل الزوال فقط.

ابن عبد السلام: وحكي عن البرقي مثل قول الشافعي. انتهى. والمشهور أظهر لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: «**لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك**». رواه البخاري ومسلم.

وليس فيما رواه مالك والترمذي من قوله صلى الله عليه وسلم: «**لخلوف فم الصائم عند الله أطيب من ريح المسك**»، دليل على الكراهة؛ لأن الخلوف إنما هو ما يحدث من خلو المعدة وذلك لا يذهبه السواك، وقوله: (**وَكُرِهَ بِالرَّطْبِ**) قال ابن حبيب: يكره بالرطب للجاهل الذي لا يحسن أن يمج ما يجتمع منه.

الباجي: والذي يقتضيه مذهب مالك وأصحابه أنه يكره للجاهل والعالم لما فيه من التغرير.

وقوله: (**فَإِنْ تَحَلَّلَ وَوَصَلَ إِلَى حَلْقِهِ فَكَالْمَضْمَضَةِ**). أي إن غلبه كان عليه القضاء، وإن تعمد ذلك كان عليه القضاء والكفارة، وهذا مقتضى التشبيه.

قال ابن حبيب: من جهل أن يمج ما اجتمع في فيه من السواك الرطب فلا شيء عليه.

الباجي: وفيه نظر؛ لأنه يغير الريق، وما كان بهذه الصفة، ففي عمده الكفارة، وفي التأويل والنسيان القضاء فقط. انتهى.

وحُكي عن ابن لبابة أنه إن استاك بالجوز في النهار، لزمه القضاء والكفارة، وإن استاك به ليلا فأصبح على فيه فعليه القضاء فقط.

وَشَرْطُهُ: الإِمْسَاكُ عَنْ إِخْرَاجِ مَنِيٍّ أَوْ قَيْءٍ

أما شرطية الإمساك عن إخراج المني فظاهر وأما القيء؛ فلما أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله وسلم: «**إذا ذرع الصائم القيء فلا إفطار عليه، وإن استقاء فعليه القضاء**».

وقال المصنف: (**عَنْ إِخْرَاجٍ**) ولم يقل عن خروج ليسقط بذلك حكم الاحتلام والقيء الغالب فإنها لا حكم لهما.

وَفِي الْمَذْيِ وَالإِنْعَاظِ قَوْلانِ

المشهور في المذي وجوب القضاء، وخالف ابن الجلاب فيه وفي الحقنة وفي القيء المستدعى فجعل القضاء في الجميع مستحباً والمشهور في الثلاثة الوجوب، ومنهم من فرَّق في المذي بين أن يكون عن لمس أو قبلة أو مباشرة فيجب وبين أن يكون عن نظر فلا يجب؛ وهو قول ابن حبيب.

قال في التنبيهات بعد حكاية هذه الأقوال الثلاثة والمغيرة: لا يرى منه القضاء وإن كان من قبلة، والقول بالقضاء في الإنعاظ رواه ابن القاسم عن مالك في الحمديسية.

ابن عبد السلام: وهو الأظهر، وبعدم القضاء رواه ابن وهب عن مالك، قال في التنبيهات: إنما الخلاف عند بعضهم إذا حصل عن ملاعبة أو مباشرة، وأما إن كان عن نظر أو لمس فلا شيء فيه. وأطلق في البيان الخلاف، ولفظه: وإن أنعظ ولم يمذ، ففي ذلك ثلاثة أقوال. فذكر القولين السابقين، قال: والثالث الفرق بين المباشرة وما دونها من قبلة أو لمس، فإن أنعظ عن مباشرة فعليه القضاء، وإن أنعظ بما دونها فلا شيء [١٥٧/ أ] عليه وهو قول ابن القاسم.

وَالْمبَادِئُ كَالْفِكْرِ وَالنَّظَرِ وَالْقُبْلَةِ وَالْمُبَاشَرَةِ وَالْمُلاعَبَةِ إِنْ عُلِمَتِ السَّلامَةُ- لَمْ تَحْرُمْ، وَإِنْ عُلِمَ نَفْيُهَا حَرُمَتْ، وَإِنْ شَكَّ فَالظَّاهِرُ التَّحْرِيمُ

يعني: أن الحكم يختلف في مبادئ الجماع على أقسام ثلاثة:

- **فإن كان يعلم من نفسه السلامة من المني والمذي لم يحرم**؛ ونفيه لا يقتضي الكراهة ولا الإباحة، وقد كرهوا ذلك في المشهور وجعلوا مراتب الكراهة تتفاوت بالأشدية على نحو ما رتب المصنف بالماذي؛ فأخفها الفكر المستلزم وأشدها الملاعبة، ثم إن ابن القاسم قال: شدد مالك في القبلة في الفرض والتطوع، ورأى ابن حبيب أنه شدد فيها في الفرض وأرخص فيها في التطوع في رواية ابن حبيب، وروي عن مالك التفرقة بين الشيخ والشاب، ولا شك أن من لا يُكرِّه القبلة، لا يُكرِّه ما قبلها، وقد يكرِّه ما بعدها.
- **وإن كان يعلم من نفسه عدم السلامة من المني والمذي: اللخمي**: أو كان يسلم مرة ولا يسلم أخرى حرمت.
- **وإن شك في السلامة فقولان**، الظاهر منهما التحريم احتياطاً للعبادة. وقيل: لا تحرم لأن الإباحة هي الأصل.

تنبيه:

ما ذكره المصنف صحيح بالنسبة إلى القبلة والمباشرة والملاعبة، ولم يذكر اللخمي وابن بشير التفصيل الذي ذكره المصنف إلا في هذه الثلاثة، وأما بالنسبة إلى النظر والفكر فليس بحسن؛ أما **أولاً**: فلأن كلام المصنف في النظر والفكر يغني عما ذكره فيهما، وأما **ثانياً**: فلأن ابن بشير، نص على أن النظر والفكر إذا لم يستداما لا يحرمان بالاتفاق.

وقد يجاب عن الأول بأن المصنف تكلم على النظر والفكر باعتبارين:

الأول: جواز الإقدام عليه، **والثاني**: فساد الصوم. وعلى الثاني فإن كلام ابن بشير محمول على ما إذا علم من نفسه السلامة وإلا فبعيد أن يقال بالجواز مع كونه يعلم أنه يمني أو يمذي.

فَإِنْ فَكَّرَ أَوْ نَظَرَ فَلَمْ يَسْتَدِمْ فَلا قَضَاءَ أَنْعَظَ أَوْ أَمْذَى لِلْمَشَقَّةِ

تصوره ظاهر، وتقييده هنا بعدم الاستدامة يقتضي أن الخلاف الذي قدمه في المذي والإنعاظ مع الاستدامة.

فإن قلت: هل يمكن حمل كلامه الأول على ما إذا حصل عن ملاعبة أو مباشرة، والثاني على ما إذا كان عن نظر؟ ويكون كلامه مبنياً على الطريقة التي ذكرها عياض؛ **قيل**: لأن المصنف لَمَّا قيد كلامه هنا بنفي الاستدامة دل ذلك على أنه لو استدام لكان الحكم على خلاف ذلك. وتلك الطريقة ليس فيها تفصيل.

ابن راشد: وما ذكره المصنف من أنه أمذى من غير استدامة لا قضاء عليه مخالف للمدونة. قال فيها: **وإن نظر إليها في رمضان وتابع النظر حتى أنزل فعليه القضاء والكفارة**، وإن لم يتابع النظر فأمذى أو أمنى فليقض فقط. ونحوه في العتبية، نعم يوافق ما ذكره المصنف ما في مختصر الواضحة: من نظر إلى زوجته أو أمته وأدام ذلك حتى أمذى فعليه القضاء،

وإن أمنى فعليه القضاء والكفارة. قال: ولو أنه نظر إليها على غير تعمد ثم صرف بصره عنها، فغلبته اللذة حتى أمذى فلا قضاء عليه.

ولو أنه غلبه المني كان عليه القضاء، فلا كفارة إلا أن يديم نظره إليها كما فسرت لك.

قال فضل: وكان ابن القاسم وابن وهب يرويان عن مالك في الذي نظر إلى أهله في رمضان على غير تعمد فيمذي أنه عليه القضاء. وروى ابن القاسم عن مالك فيمن تذكر امرأته في رمضان فأمذى، فقال: إن لم يتبع نفسه ذكرها فأراه خفيفاً. قال فضل: كأنه لا يرى عليه قضاء، وهذا خلاف ما روي عنه في النظر. انتهى.

فَإِنْ أَمْنَى ابْتِدَاءً قَضَى إِلا أَنْ يُكْثِرَ

أي: فإن أمنى مع أول الفكر أو أول النظر من غير استدامة فعليه القضاء، بلا كفارة إلا أن يكثر ذلك فيسقط القضاء أيضاً للمشقة، وهذا مذهب المدونة.

قال ابن القابسي: إذا نظر نظرة واحدة متعمداً فأنزل كفَّر. واختلف في قوله هل هو موافق لما في المدونة أو يحمل ما في المدونة على ما إذا لم يتعمد النظر؟ وإليه ذهب صاحب النكت، وقال ابن يونس: يظهر لي أنه خلاف. **الباجي:** وقول القابسي هو الصحيح.

فَإِنِ اسْتَدَامَ قَضَى وَكَفَّرَ إِلا أَنْ يَكُونَ بِخِلافِ عَادَتِهِ فَفِي التَّفْكِيرِ قَوْلانِ

أي: فإن استدام النظر أو الفكر حتى أمنى فعليه القضاء والكفارة إذا كانت تلك عادته، لأنه حينئذ مختار أي في استجلاب المني.

وأما إن كانت عادته بخلاف ذلك فقال اللخمي وابن عبد السلام: الأظهر السقوط لانتفاء الانتهاك في حقه الموجب للكفارة. وحكى في البيان فيما إذا نظر أو تفكر قاصداً اللذة أو لمس أو قبل أو باشر فأنزل ثلاثة أقوال:

الأول: أن عليه القضاء والكفارة وهو قول مالك في المدونة في القبلة والمباشرة، والنظر والتفكر [١٥٧/ ب] محمولان على ذلك.

الثاني: أن عليه القضاء دون الكفارة، وهو قول أشهب وهو أصح الأقوال؛ لأن الكفارة إنما تجب مع قصد الانتهاك، وهذا لم يقصد إليه ولم يفعل إلا ما يسوغ له فغلبه الإنزال.

الثالث: الفرق بين اللمس والقبلة والمباشرة، وبين النظر والتذكر فإن لمس أو قبل أو باشر فأنزل فالقضاء والكفارة وإن لم يتابع ذلك، وإن نظر أو تذكر فانزل فعليه القضاء ولا كفارة عليه إلا أن يتابع ذلك حتى ينزل. وهذا القول هو ظاهر قول ابن القاسم في المدونة.انتهى.

وَالْقُبْلَةُ مُطْلَقاً وَلَوْ وَاحِدَةً كَالْفِكْرِ الْمُسْتَدَامِ

قوله: (**مُطْلَقاً**) أي سواء كانت في الفم أو غيره في الزوجة أو الأمة، كان من عادته الإنعاظ أم لا، قصد الالتذاذ أم لا، ولا يريد بالإطلاق ما إذا كانت القبلة لوداع أو نحوه؛ فإن ذلك لا أثر له. وقوله: (**كَالْفِكْرِ الْمُسْتَدَامِ**) يعني إن لم ينشأ عنه مذي ولا إنعاظ فلا شيء عليه وإن أنعظ فقولان، وإن أمذى فعليه القضاء. ويدخل في قوله: (**كَالْفِكْرِ الْمُسْتَدَامِ**). إذا أمنى فيلزمه القضاء والكفارة، وقد صرح ابن بشير فقال: إن قبل والتذ بقبلته فلا شيء عليه إذ لا حكم للذة بانفرادها، وإن أنعظ فالقولان، وهما خلاف في حال هل ينكسر الإنعاظ من غير مذي؟ وإن أمذى أمر بالقضاء، وهل يجب؟ قولان، وإن أمنى وجب القضاء. وهل تجب الكفارة؟ أما إن استدام فهي واجبة لأنه قاصد لفعل يوجد معه المني غالباً. وإن لم يستدم فقولان.انتهى.

والقول بعدم الكفارة مع عدم الاستدامة لأشهب، وبالكفارة لابن القاسم في المدونة وهما فيها إذا قبل أو باشر أو لامس مرة واحدة، وفي العتبية عن ابن القاسم والواضحة

عن مالك: لا شيء عليه في التقبيل وإن انتشر وأنعظ ما لم يمذ؛ فإن أمذى مضى على صيامه وقضاه؛ زاد في الواضحة: وإن أمنى قضى وكفَّر. وذكر ابن يونس أن ابن القاسم روى عن مالك في العتبية في القبلة أنه يقضي إذا أنعظ وإن لم يمذ وأنكره سحنون، وظاهر هذه الرواية وجوب القضاء، وقد قررها ابن رشد على ذلك، ونقل ابن عبد السلام هذه الرواية بالاستحباب ليس بظاهر.

وَالْمُلاعَبَةُ وَالْمُبَاشَرَةُ مِثْلُهَا إِلا أَنَّ فِي الْمَنِيِّ الْكَفَّارَةَ من بِغَيْرِ تَفْصِيلٍ خِلافاً لأَشْهَبَ كَالْمَنِيِّ بِمُجَامَعَةٍ فِي غَيْرِ الْفَرْجِ ....

أي: أن الملاعبة والمباشرة مثل القبلة، فإن أنعظ أو أمذى فقولان، إلا أن في المني الناشيء عنهما تجب فيه الكفارة من غير التفات إلى عادة المباشر خلافاً لأشهب فإنه فصل في ذلك.

وقد نقل الباجي قول أشهب ولفظه: فإن قبل واحدة أو باشر أو لامس مرة واحدة فأنزل، فقال أشهب: لا كفارة عليه حتى يكرر. وقال ابن القاسم: عليه الكفارة في ذلك كله، إلا في النظر فلا كفارة عليه. انتهى.

وقوله: (**كَالْمَنِيِّ بِمُجَامَعَةٍ فِي غَيْرِ الْفَرْجِ**) هو تشبيه بالمشهور فقط، وقول ابن راشد أنه استدلال على قول أشهب ليس بظاهر.

وَمَاءُ الْمَرْأَةِ كَمَنِيِّ الرَّجُلِ

أي في جميع ما تقدم.

وَالْقَيْءُ الضَّرُورِيُّ كَالْعَدَمِ، وَفِي الْخَارِجِ مِنْهُ مِنَ الْحَلْقِ يُسْتَرَدُّ قَوْلانِ كَالْبَلْغَمِ

للحديث المتقدم، قال بعض الأصحاب: ولا فرق بين أن يكون من علة أو من امتلاء، ولا بين أن يتغير أو يكون على هيئة الطعام.

وقوله: (**وَفِي الْخَارِجِ مِنْهُ**) أي القيء الضروري، فـ(**مِن**) الأولى للبيان والثانية لابتداء الغاية، أي أن ما جاوز الحلق فرد إلى داخل الحلق، وأما إن لم يجاوز الحلق فلا شيء فيه وإن رجع لكونه لا يمكنه طرحه.

ابن حبيب: وما رجع من القيء إلى الجوف أو من اللهوات إلى الحلق قبل أن يستيقن وصوله إلى الفم فلا قضاء فيه.

وقوله: (**قَوْلانِ**) قال اللخمي: اختلف فيمن ذرعه القيء إذا رجع إلى حلقه بعد انفصاله مغلوباً أو غير مغلوب وهو ناس. فروى ابن أبي أويس عن مالك في المبسوط: عليه القضاء إذا رجع شيء وإن لم يزدرده، وقال في مختصر ما ليس في المختصر: لا شيء عليه إذا كان ناسياً. وهذا اختلاف قول، فعلى قوله في المغلوب أنه يقضي يكون الناسي أولى بالقضاء، وعلى قوله في الناسي: لا شيء عليه، يسقط القضاء عن المغلوب.

والصواب أن ينظر، فإن خرج إلى لسانه بحيث يقدر على طرحه ثم ابتلعه بعد ذلك فعليه القضاء، وإن لم يبلغ موضعاً يقدر على طرحه فلا شيء عليه. انتهى.

ومقتضى كلامه أن العمد مبطل اتفاقاً. وقوله: (**كَالْبَلْغَمِ**) أي أن في البلغم إذا خرج من الحلق ثم رد قولين. والقول بأنه لا شيء فيه ولو وصل إلى طرف اللسان لابن حبيب، قال: وقد أساء. وهو بخلاف القلس لأنه طعام وشراب. وفي جهله وعمده القضاء. والكفارة في البلغم لسحنون، قال: إذا خرج من صدر الصائم أو من رأسه فصار إلى طرف لسانه وأمكنه طرحه فابتلعه ساهياً فعليه القضاء. والشك في [١٥٨/ أ] الكفارة في عمده، وقال: أرأيت لو أخذها من الأرض متعمداً ألا يكفر؟ وفي المدونة عن مالك: لا قضاء عليه في رمضان إذا ازدرد القلس بعد وصوله إلى فيه.

قال ابن القاسم: ثم رجع مالك فقال: إن خرج إلى موضع لو شاء طرحه ثم رده فعليه القضاء. واقتصر عليه في الجلاب.

وَأَمَّا الْمُسْتَدْعَى فَالْمَشْهُورُ الْقَضَاءُ

مقابل المشهور لابن الجلاب جعلُ القضاء فيه مستحب وقال: لأنه لو كان مفسداً للصوم لاستوى مختاره وغالبه كالأكل والشرب إذا قصده أو أكره عليه، والحديث المتقدم حجة للمشهور.

وفي المسألة قول ثالث بسقوط القضاء في النفل ووجوبه في الفرض، وإنما فرق بين المستدعى وغيره؛ لأن المعدة تجتذب ما يخرج منها بالاستدعاء بخلاف غيره.

فَإِنِ اسْتُدْعِيَ لِغَيْرِ عُذْرٍ – فَفِي الْكَفَّارَةِ قَوْلانِ

المشهور السقوط، والوجوب لابن الماجشون وسحنون، ولعل منشأ الخلاف هل استدعاء القيء انتهاك أم لا؟ فإن كان أول القيء ضروريًا وبقيت منه بقية أوجبت عليه غثياناً فاستقاء فنص مالك في المجموعة على وجوب القضاء وإليه أشار بقوله: لغير عذر. فإن مفهومه أنه وإن استقاء لضرورة لا تجب عليه الكفارة اتفاقاً.

وَتُكْرَهُ الْحِجَامَةُ لِلتَّغْرِيرِ، وَذَوْقُ الْمِلْحِ وَالطَّعَامِ وَالْعَلْكِ ثُمَّ يَمُجُّهُ

لما روي: " أكنتم تكرهون الحجامة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لا، إلا خيفة التغرير – أو كما قال – وهل هي مكروهة في حق الضعيف والقوي، وهي رواية ابن نافع عن مالك، ورواية عيسى عن ابن القاسم؟

التلمساني: وفي الموطأ: لا تكره إلا خيفة أن يضعف، ولولا ذلك لم تكره، وعلى هذا فلا تكره للقوي، وهو الصحيح. انتهى.

الباجي: وإن احتجم أحد على تغرير فسلم ثم احتاج إلى الفطر فلا كفارة عليه؛ لأنه لم يتعمد الفطر. والكراهة أيضاً في ذوق الملح وما عطف عليه أيضاً للتغرير.

وَزَمَانُهُ مِنَ الْفَجْرِ الْمُسْتَطِيرِ لا الْمُسْتَطِيلِ حَتَّى تَغْرُبَ الشَّمْسُ

هذا ظاهر.

فَمَنْ شَكَّ فِي الْفَجْرِ نَاظِراً دَلِيلَهُ - فَثَلاثَةٌ: التَّحْرِيمُ، وَالْكَرَاهَةُ، وَالإِبَاحَةُ

قال في المدونة: كان مالك يكره للرجل أن يأكل إذا شك في الفجر. وحمل اللخمي الكراهة على بابها. وحملها أبو عمران على التحريم، وهو مقتضى فهم البرادعي؛ لأنه اختصرها على النهي فقال: ومن شك في الفجر فلا يأكل. ونحوه في الرسالة والجواز لابن حبيب. قال: والقياس الجواز. واستحب الكفّ. ولا يؤخذ استحباب الكف من كلام المصنف.

ابن عطاء الله: وهذه المسألة كمسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث، وعليها خرجها اللحمي. واختار اللخمي التحريم مع الغيم والإباحة مع عدمه.

فَإِنْ أَكَلَ فَعَلِمَ بِطُلُوعِهِ فَالْقَضَاءُ مُطْلَقاً

يعني: بالإطلاق سواء كان حين الأكل معتقداً أنه لم يطلع أو شاكاً.

فَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ فَعَلَى مَا تَقَدَّمَ

أي: إذا أكل وهو شاك، وبقي على شكه فعلى ما تقدم، أي فعلى تحريم الأكل يجب القضاء، وعلى الكراهة يستحب، وعلى الإباحة لا يجب ولا يستحب.

وَلَوْ طَرَأَ الشَّكُّ فَالْمَشْهُورُ الْقَضَاءُ

وهذا كما قال في المدونة: ومن أكل في رمضان ثم شك أن يكون أكل قبل الفجر أو بعده فعليه القضاء.

ابن يونس: إذ لا يرتفع فرض بغير يقين، وهذا مما يرجح أن يكون المذهب وجوب الإمساك والقضاء في الأول؛ لأنه إذا كان يقضي إذا طرأ الشكّ مع كونه أكل معتقدا أن الفجر لم يطلع فلا يجب فيما إذا أكل شاكاً من بابٍ أولى.

ولهذا يقع في بعض النسخ: فالمشهور القضاء (أيضاً) فإن زيادة أيضاً تقتضي أن المشهور في الفرع السابق وجوب القضاء.

فَإِنْ طَلَعَ الْفَجْرُ، وَهُوَ آكِلٌ أَوْ شَارِبٌ أَلْقَى وَلا قَضَاءَ عَلَى الْمَنْصُوصِ وَقَدْ خُرِّجَ الْقَضَاءُ عَلَى إِمْسَاكِ جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ، وَفِيهِ قَوْلانِ ....

أي: فإن كان الآكل يعتقد بقاء الليل، أو شك فطلع الفجر عليه والطعام في فيه فإنه يلقيه ولا قضاء على المنصوص. ومقابل المنصوص مخرج على القول بوجوب إمساك جزء من الليل، وفيه قولان كما ذكر المصنف.

وأشار ابن بشير إلى ضعف هذا التخريج لاحتمال أن يكون هذا القائل يرى وجوبه لغيره أي للاحتياط، فلم يقم الدليل إلا على وجوبه لا على سائر أحكام ذلك الواجب، وإلا لزمت فيه الكفارة.

وَإِنْ طَلَعَ وَهُوَ يُجَامِعُ نَزَعَ وَلا كَفَّارَةَ عَلَى الْمَشْهُورِ، وَفِي الْقَضَاءِ قَوْلانِ

أما وجوب النزع فبين، ولو تمادى وجب القضاء والكفارة إجماعاً. قاله ابن عطاء الله.

وهل تلزمه أيضاً إذا نزع الكفارة؟ ذكر المصنف تبعا لابن بشير وغيره أن المشهور سقوطها. والقول بوجوبها لابن القصار، هكذا قيل.

خليل: وقول ابن القصار على ما نقله عبد الحق وابن يونس ليس صريحاً في المخالفة لأنهما قالا: وقال ابن القصار: إذا طلع عليه الفجر وهو يولج فلبث قليلاً متعمداً ثم أخرجه أن الكفارة تلزمه مع القضاء.

ابن عطاء الله: وكذلك لو ابتدأ الإيلاج [١٥٨/ ب] حال طلوع الفجر، الخلاف فيه واحد، فمن لم يوجب الكفارة قال: لم يطرأ الجماع على صوم ليفسده، إذ لم يدخل في الصوم قبله وإنما منع انعقاد الصوم. انتهى.

ومنشأ الخلاف، هل النزع وطء أم لا؟ وإذا فرع على إسقاط الكفارة، فأسقط ابن القاسم القضاء أيضاً وأوجبه ابن الماجشون.

فَإِنْ شَكَّ فِي الْغُرُوبِ حَرُمَ الأَكْلُ اتِّفَاقاً

لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾[البقرة: ١٨٧]؛ ولأن الأصل الاستصحاب.

فَإِنْ أَكَلَ وَلَمْ يَتَبَيَّنْ فَالْقَضَاءُ

أي: فإن أكل مع شكه في الغروب وبقي على شكه فالقضاء واجب؛ لأن الأكل كان محرماً عليه.

فرع:

قال في المدونة: ومن ظن أن الشمس قد غربت فأكل في رمضان ثم طلعت فليقض.

قال في التنبيهات: والظن هنا بمعنى اليقين ولو كان على الشك لكفّر على ما ذكره أبو عبيد في مختصره، ولم يكفّر على ما ذكره الشك لكفر على ما ذكره أبو عبيد في مختصره. ولم يكفر على ما ذكره البغداديون كما لو أكل في الفجر شاكاً فلا كفارة عليه باتفاق. واختلف المشايخ في ترجيح القولين فمنهم من رجح مذهب البغداديين، وقد يستظهر هؤلاء بظاهر لفظه في المدونة، وإن كانت درجة الظن أرفع من درجة الشك، ويأتي بمعنى اليقين لكن تأوله بعضهم بمعنى الشك، ومنهم من رجح قول أبي عبيد، وفرق بين الوقتين؛ لأن أول النهار الأكل مباح فلا يحرم عليه إلا بيقين، ولا يصح حكم الانتهاك إلا بتيقن

تحريمه عليه. وآخر النهار إنما هو في حكم الصوم والفطر عليه حرام إلا بتيقن انتهاء النهار فهو منتهك إن لم يتيقن انقضاء النهار.

وأراد بعض الشيوخ أن يجمع بين القولين، فقال: لعل البغداديين أرادوا بالشك هنا غلبة الظن فيستوي الفطر في الوقتين، وهذا يبعد؛ لأن الشك شيء وغلبة الظن شيء آخر غيره، وأحكامهما مختلفة كأسمائهما وحدودهما. انتهى.

وقال الشيخ أبو إبراهيم: من الناس من حمل ما في المدونة على المساواة بين الطلوع والغروب في إسقاط الكفارة. وإليه ذهب القاضي وابن القصار وغيرهما؛ لأنه غير منتهك لحرمة الشهر. **ابن يونس**: وهو الصواب انتهى.

وانظر قول القاضي: أُتفق على سقوط الكفارة إذا شك في الفجر مع قول ابن عبد السلام: الأصح سقوطها.

فَإِنْ كَانَ غَيْرَ نَاظِرٍ فَلَهُ الاقْتِدَاءُ بِالْمُسْتَدِلِّ وَإِلا أَخَذَ بِالأَحْوَطِ

هذا قسيم قوله: (**ناظراً دليله**). وحاصله أن الشك قسمان: ناظر وغير ناظر، فالناظر تقدم، وغير الناظر له الاقتداء.

ابن عبد السلام: وظاهره ولو كان قادراً على الاستدلال خلاف ما قالوه في القبلة. ابن حبيب: ويجوز تقليد المؤذن العارف العدل، ويمكن أن يتأول كلامهم على أن من لا علم عنده، ولا فيه أهلية الاستدلال يجوز له أن يقتدي بمن فيه الأهلية. انتهى.

ابن وهب عن مالك: فإن قال له واحد: تسحرت بعد الفجر، وقال آخر: قبله، فأرى أن يقضي.

وقوله: (**وَإِلا**) أي: وإن لم تكن فيه أهلية ولم يجد من يقلده (**أَخَذَ بِالأَحْوَطِ**) أي: فيترك الأكل.

وَيَجِبُ قَضَاءُ رَمَضَانَ، وَالْوَاجِبُ بِالْفِطْرِ عَمْداً - وَاجِباً، وَمُبَاحاً، وَحَرَاماً، أَوْ نِسْيَاناً، أَوْ غَلَطاً فِي التَّقْدِيرِ فَيَجِبُ عَلَى الْحَائِضِ وَالْمُسَافِرِ وَغَيْرِهِمَا ....

عطفه الواجب على رمضان من عطف العام على الخاص.

وقوله: (**وَاجِباً، وَمُبَاحاً، وَحَرَاماً**) تقسيم لقوله: (**عَمْداً**) أي: أن الفطر عمداً تارة يكون واجباً كفطر المريض والخاشي الهلاك والحائض، وتارة يكون مباحاً كالفطر في السفر، وقد يكون مندوباً كمن ظن من نفسه وهو مجاهد للعدو إن أفطر تحدث له قوة. وأضرب عن هذا القسم استغناءً بذكر الواجب والمباح. وقد يكون الفطر حراماً وهو واضح.

وقوله: (**أَوْ نِسْيَاناً، أَوْ غَلَطاً**) قسيمان لقوله: (**عَمْداً**) والغلط في التقدير هو ما تقدم في طلوع الفجر وغروب الشمس، أو غلط في الحساب أول الشهر أو آخره.

وأُورد على المصنف أن ذكره الواجب ليس بجيد؛ لأن النذر المعين لا يقضي بالفطر الواجب عمداً كامرأة نذرت صوم شهر بعينه فحاضت فيه أو مرضت فإنها لا تقضي على المشهور.

ولَوْ ذَكَرَ فِي أَثْنَائِهِ أَنَّهُ قَضَاهُ، فَلْيُتِمَّ - أَشْهَبُ: إِنْ قَطَعَ فَلا شَيْءَ عَلَيْهِ

أي: إذا ظن أن عليه يوماً فأصبح صائماً ليقضيه ثم تبين له أنه كان قضاه، فقال ابن القاسم يجب عليه إتمامه.

ابن شلبون وابن أبي زيد: يريد: فإن أفطر فعليه قضاؤه، ويؤخذ الوجوب من كلام المصنف من وجهين: من الأمر، ومن مقابلته بقول أشهب: لا شيء عليه إن قطع. واعترض عبد الحق على حمل ابن شبلون وأبي محمد فقال: يظهر لي أن ما قالاه لا يصح على قول مالك.

وقد رأيت في المجموعة من رواية ابن نافع عن مالك فيمن جعل على نفسه صيام يوم الخميس فصام يوم الأربعاء يظنه الخميس، فقال: أحب إليّ أن يتم صومه، ثم يصوم يوم

الخميس، وإن أفطر يوم الأربعاء فأراه من ذلك في سعة. وهذا من قول مالك يشهد لقول أشهب؛ لأن ذلك اليوم إنما التزمه على الظن أنه عليه ولم [١٥٩/ أ] يقصد صومه لنفسه، وإنما يستحب له أن يتمادى، فأما كونه أن يقضيه إن أفطر فبعيد. انتهى.

وشبه أشهب ذلك بمن ذكر العصر فصلى منها ركعة ثم ذكر أنه صلاها فليشفعها بأخرى. وليس كمن قصد التنفل بعد العصر، وإن قطع فلا شيء عليه، وأُجيب بوجهين:

أحدهما: لعل ابن القاسم لا يسلم الحكم في الفرع المشبه به.

ثانيهما: أنه في الصوم لم يعتبر فعله؛ وإنما المعتبر عقده بخلاف الصلاة، فإن المعتبر فيها العقد والفعل، وفيه نظر.

خليل: وأحسن من هذا أن يقال: لو أبطل الصوم لزمه إبطال العمل بالكلية، بخلاف الصلاة فإنه إذا خرج عن نافلة لا يبطل العمل بالكلية. ولعلهم إنما قالوا: إذا قطع فلا شيء عليه لكونه لا يتنفل بعد العصر.

وَفِي الْوَاجِبِ الْمُعَيَّنِ بِعُذْرٍ كَمَرَضٍ أَوْ نِسْيَانٍ - ثَالِثُهَا: يَقْضِي فِي النِّسْيَانِ، وَرَابِعُهَا: يَقْضِي إِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْيَوْمِ فَضِيلَةٌ، وَالْمَشْهُورُ لا يَقْضِي

أي: وفي قضاء (**الْوَاجِبِ الْمُعَيَّنِ**)، يريد: غير رمضان إذا كان الفطر لعذر كمرض أو نسيان أو حيض أربعة أقوال:

الأول لمالك في المبسوط: وجوب القضاء إذا مرض، وقيس عليه الناسي. **الثاني**: سقوط القضاء، لأن الملتزم شيء معين وقد فات، وهو المشهور. **الثالث** لابن القاسم، يقضي في النسيان دون ما عداه؛ لأنه في النسيان كالمفطر. **الرابع** لابن الماجشون الفرق بين الأيام التي يقصد فضلها كعرفة وعاشوراء فلا يجب؛ لأن المراد عينها، وبين غيرها فيجب، أما لو أفطر لسفر لوجب عليه القضاء اتفاقاً، نقله ابن هارون.

وَيَجِبُ فِي النَّفْلِ بِالْعَمْدِ الْحرَامِ خَاصَّةً

تقدمت نظائر هذه المسألة في الصلاة.

فرع: ومن الواضحة قال ابن حبيب: لا ينبغي للصائم أن يفطر لعزيمة أو غيرها. وقد سئل عن ذلك ابن عمر فقال: ذلك الذي يلعب بصيامه.

وسئل عن ذلك مالك فشدد القول فيه، ولقد قال لي مطرّف في الصائم في غير رمضان يحل بالرجل في منزله فيعزم عليه أن يفطر عنده، قال: لا يقبل ذلك، وليعزم على نفسه ألا يفعل، وإن حلف عليه بالطلاق أو بالمشي أو بعتق رقبة حنّثه ولم يفطر، إلا أن يكون لذلك وجه. وكذلك لو حلف عليه بالله حنّثه ولم يفطر وكفّر الحانث عن يمينه؛ لأن الصائم نفسه لو حلف بالله أن يفطر لرأيت أن لا يفطر وأن يكفر، إلا الوالد والوالدة فإني أحب له أن يطيعهما وإن لم يحلفا عليه، إذا كان ذلك على وجه الرأفة منها عليه لإدامة الصوم وما أشبه ذلك. وقال لي مطرف: وسمعت مالكاً يقوله فيمن يكثر الصوم أو يسرده وأمرته أمه بالفطر. قال مالك: وقد أخبرت عن رجال من أهل العلم أمرتهم أمهاتهم بالفطر ففعلوا ذلك وافطروا. انتهى.

ابن غلاب: وحرمة شيخه كحرمة الوالدين لعقده على نفسه ألا يخالفه، وأن لا يفعل شيئاً إلا بأمره، فصارت طاعته فرضاً، لقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَـٰهَدتُّمْ ﴾[النحل:٩١] انتهى.

فإن قيل: لما لم تجيزوا للمتطوع الفطر ابتداءً؟ وما جوابكم عن حديث أم هانئ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فدعا بشراب ثم ناولها فشربت فقالت يا رسول الله: أما إني كنت صائمة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**الصائم المتطوع أمين على نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر**».

قيل: إنما لم يجز له ذلك لقوله تعالى: ﴿ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾ [المائدة:١] ولقوله عز وجل: ﴿ وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَـٰلَكُمْ ﴾ [محمد:٣٣]، ولما في الموطأ وغيره، أن عائشة وحفصة رضي الله عنهما أصبحتا صائمتين متطوعتين فأهدي لهما طعام فأفطرتا عليه، فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت عائشة يا رسول الله: أصبحت أنا وحفصة صائمتين متطوعتين فأهدي لنا طعام فأفطرنا عليه. فقال: «**اقضيا مكانه يوماً آخر**». ولو كان الفطر جائزاً لم يلزمهما القضاء؛ ولأن العمل على ما قلناه، ألا ترى أن قول ابن عمر: ذلك الذي يلعب بصيامه؟ وأما الجواب عن الحديث فقد قال الترمذي: إن في سنده مقالاً. ولو صح فهو مرجوح بما ذكرناه.

وَفِي قَضَاءِ الْقَضَاءِ مَعَهُ قَوْلانِ

أي: أن من لزمه قضاء يوم فأفطر في القضاء فهل يجب عليه قضاء يومين؟ لأنه أفسدهما؛ ولأنه لما دخل في القضاء وجب عليه إتمامه، ألا ترى أنه لو تبين ألا قضاء عليه لزمه التمادي عند ابن القاسم كما تقدم؟ أو إنما يجب عليه قضاء اليوم الأول لأنه الواجب في الأصل والقضاء ليس مقصوداً لذاته؟ وظاهر كلام المصنف أن هذا الفرع مخصوص بالتطوع؛ لأن ما قبله وما بعده إنما هو فيه، لكن القولين جاريين في الفرض والنفل نقلهما صاحب تهذيب الطالب وابن يونس.

والعجب من قول ابن عبد السلام بعد كلام ابن يونس: وفيه نظر؛ لأن ما نقله في هذه المسألة إنما هو في النوادر، وليس فيها إلا الخلاف في النفل؛ لأن حاصله توهيم ابن يونس وليس بجيد، فإنه الثابت عند جماعة من الشيوخ، وقد عزا [١٥٩/ ب] القولين ووجههما وقد حكاهما في البيان.

وصاحب النوادر وإن لم يذكر في كتاب الصوم القولين في قضاء قضاء الواجب، فقد ذكرهما في كتاب الحج الثاني.

وقد عين المصنف المشهور في هذه المسألة في كتاب الحج فقال: المشهور ألا قضاء في قضاء رمضان.

وَلَوْ أَكَلَ نَاسِياً حَرُمَ عَلَيْهِ الأَكْلُ ثَانِياً، وَفِي الْعَمْدِ قَوْلانِ

أي: أن المتطوع إذا أفطر ناسياً لم يفسد صومه فذلك يحرم عليه الفطر، وأما إن أفطر في تطوعه عامداً فاختلف هل يجوز له التمادي؛ لأن الصوم قد فسد؟ ولا حرمة للزمان كرمضان. أو يمنع معاملةً له بنقيض مقصوده؟

فرع:

وكالنسيان في سقوط القضاء المرض والإكراه وشدة الجوع والعطش والحر الذي يخاف منه تجدد مرض أو زيادته. وفي السفر روايتان: **أحدهما**، أنه عذر يسقط القضاء، رواها ابن حبيب. **والثانية** مذهب المدونة أنه ليس بعذر، ومن أفطر فالقضاء، ولذلك أوجب فيها القضاء على من تطوع بالصوم في السفر ثم أفطر، وفي الجلاب رواية أخرى بسقوطه. والله أعلم.

وَلا يَجِبُ قَضَاءُ رَمَضَانَ عَلَى الْفَوْرِ اتِّفَاقاً، فَإِنْ أَخَّرَهُ إِلَى رَمَضَانَ ثَانٍ مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ فَالْفِدْيَةُ اتِّفَاقاً....

لا خلاف في عدم الوجوب قاله ابن عبد السلام، لكن المستحب التقديم، قاله أشهب. واختلف في المؤكد من نافلة الصيام كعاشوراء، هل المستحب أن يقضي فيه رمضان ويكره أن يصومه تطوعاً؟ وهو قوله في العتبية، أو المستحب أن يصومه تطوعاً؟ وهو قوله في سماع ابن وهب، أو هو مخير؟ ثلاثة أقوال، حكاها في البيان. أما ما دون ذلك من تطوع الصيام فالمنصوص كراهة فعله قبل القضاء.

ابن عطاء الله: والفرق بين قضاء رمضان وبين الصلاة المؤقتة؛ فإنه لا يكره له قبل الفريضة إذا كان وقتها متسعاً. ويكره أن يتطوع بالحج قبل الفريضة، وبالصيام قبل القضاء؛ أن

الحج على الفور. وأن القضاء قد ترتب في الذمة، والصلاة لا قائل بأنها على الفور ولم تترتب في الذمة بعد. ألا ترى أنه لو مات قبل أن يصلى لا يعصي. واستحب مالك في المدونة تتابع القضاء، وبقية كلامه ظاهر.

فَلَوْ مَرِضَ أَوْ سَافَرَ عِنْدَ تَعْيِينِ الْقَضَاءِ فَفِي الْفِدْيَةِ قَوْلَانِ

أي: لو لم يبق لرمضان. إلا قدر ما عليه فمرض أو سافر حينئذ وهو مراده بقوله: (**عِنْدَ تَعْيِينِ الْقَضَاءِ**). والقولان مبنيان على أنه هل يعد هذا تفريطاً أم لا؟ قال في التنبيهات: واختلف في صفة المفرط الذي تلزمه الفدية على مذهب الكتاب، فذهب أكثر الشارحين إلى أنه إنما تلزمه إذا أمكنه ذلك في شعبان قبل دخول رمضان، فلم يفعله، فمتى سافر فيه أو مرضه أو بعضه فلا تلزمه فدية فيما سافر فيه أو مرضه، ولو كان فيما قبل من الشهور صحيحاً مقيماً، وهو مذهب البغداديين وأكثر القرويين في تأويل الكتاب. وهو معنى ما قال مالك في المبسوط.

وذهب بعضهم إلى مراعاة ذلك في شهر شوال بعد رمضان الذي أفطره، فمتى مضت عليه أيام عدد ما أفطر وهو صحيح مقيم ولم يصم حتى دخل عيه رمضان آخر وجبت عليه الفدية، ولو كان في بقية العام لا يقدر على الصوم. وهذا المذهب أسعد بظاهر الكتاب لقوله في المسألة: إذا صحَّ شهراً [أو أقام في أهله شهراً] أو أوصى أن يطعم عنه أن ذلك في ثلثه مبدأ، ولا يبدأ إلا الواجبات، وبدأه على نذر المساكين، ونذر المساكين واجب، فجعله أوجب منه، فلولا أنه يجب بخروج شوال لكان قد أوصى بما لا يجب عليه وكان كسائر الوصايا التي لا تبدأ. انتهى.

وعلى هذا فكان الأولى أن يقول: فلو مرض أو سافر بعد مضي أيام يمكنه فيها القضاء، والله أعلم.

وَفِيهَا: وَلَوْ تَمَادَى بِهِ الْمَرَضُ أَوِ السَّفَرُ فَلا إِطْعَامَ

هذا ظاهر لا خلاف فيه، وهو قسيم قوله أولاً: فإن أخّره إلى رمضان ثان من غير عذر.

فرع:

قال سند: إذا أمكنه القضاء فلم يقضيه حتى مات، فالمذهب أنه لا إطعام عليه في ذلك، وهو قول أبي حنيفة وقال الشافعي: عليه الإطعام.

ابن راشد: وانظر قوله: والمذهب أن لا إطعام، فهو موافق لما حكاه العراقيون. وفي التبصرة: إذا صح شهراً قبل شعبان أو أقامه عند قدومه فلم يصمه حتى مات كان عليه الإطعام عند مالك. فهو خلاف ما قاله سند.

وهِيَ: مُدٌّ بِمُدِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ

هذه هو الذي عليه جمهور أصحابنا وقال أشهب: يطعم في غير المدينة ومكة مداً ونصفاً، وهو قدر شبع أهل مصر.

الباجي: وإنما ذلك منه على جهة الاستحباب. **ابن عطاء الله**: ويحمل أن يكون منه على جهة الوجوب.

وَلا يُجْزِئُ الزَّائِدُ عَلَيْهِ لِمِسْكِينٍ

أي: أنه لا يجوز لمن علي كفارات أيام، دفع أكثر من مد لمسكين واحد، ولا خلاف في المذهب في ذلك، وخالف الشافعي في ذلك.

ابن عبد السلام: وهو الظاهر. قال: وهو الظاهر إذا فرّعنا على مذهبنا جواز إعطاء مسكين مدّين [١٦٠/أ] من عامين أو مدّين متغايري النسبة، وإن كان سببهما يوماً واحداً كالحامل مثلاً إذا أفطرت يوماً من رمضان ولم تقضه حتى دخل رمضان ثان، وكالمفطر متعمداً وترك قضائه إلى دخول رمضان ثان.

خليل: وقد يقال: بل الظاهر أنه مكروه قياساً على ما قاله في المدونة، ونقله المصنف في باب الظهار. وهو قوله: وإذ كفر عن يمين ثانية ولم يجد إلا مساكين الأولى، ففيها لا يعجبني أنه يطعمهم كانت مثلها أو مخالفتها كالظهار واليمين بالله إلا أن تحدث الثانية بعد التكفير.

وَفِي وَقْتِهَا قَوْلانِ، عِنْدَ الْقَضَاءِ، الثَّانِي، أَوْ بَعْدَهُ وَعِنْدَ التَّعَذُّرِ

أي: اختلف في الوقت الذي تجب فيه الكفارة على قولين: أحدهما أنه عندما يأخذ في القضاء أو بعده وهو مذهب الكتاب ليتفق الجابر النسكي والمالي.

ابن حبيب: والمستحب فيه كلما صام يوماً أطعم مسكيناً، ومن قدّم الإطعام أو أخّره.

أو فرّقه أو جمعه أجزاه. ووسع في المدونة في الإطعام إذا أخذ في القضاء في أوله أو أخره، وظاهره التخيير؛ وانظر هل هو موافق لقول ابن حبيب أم لا؟

ومعنى قوله: (**الْقَضَاءِ، الثَّانِي**) أي زمان القضاء الثاني؛ وذلك لأنه أضاف القضاء في الزمان الذي يقضي فيه إلى رمضان ثان، وترتبت بسبب ذلك الفدية فالزمان يقضي فيه بعد رمضان الثاني، هو مراده بقوله: (**الثَّانِي**) فالثاني صفة لمحذوف لا القضاء؛ إذ ليس ثم قضاء أول حتى يكون قضاء ثان، والقول الثاني لأشهب تعذر القضاء، فإذا مضى له يوم من شعبان أطعم عنه مداً.

تنبيه:

قال أشهب في المجموعة: ومن عجّل كفارة التفريط قبل دخول رمضان الثاني ثم لم يصم حتى دخل الثاني لم يجزه ما كفّر قبل وجوبه، فإن كان عليه عشرون يوماً فلمّا بقي لرمضان الثاني عشرة أيام كفّر عن عشرين يوماً لم يجزه منها إلا عشرة، وشبهه أشهب بالمتمتع يصوم قبل الإحرام بالحج.

ابن عطاء الله: وهو بيّن؛ لأنه إخراج الشيء قبل وجوبه وقبل جريان سبب وجوبه. انتهى.
وفي الجلاب: إذا قدّمه قبل القضاء أو أخره أجزأه، والاختيار أن يطعم مع القضاء.

فرع:

إذا مات، فإن أوصى بالفدية كانت في الثلث مقدمة على سائر الوصايا التي تبرع بها عتقاً أو غيره، وإن لم يوص لم يلزم الورثة، وذكر أبو الفرج في حاويه رواية بأنه يكفّر عنه في الثلث، وإن لم يوص، قال في النوادر: وهي مخالفة لأصل مالك.

وَلَوِ اجْتَمَعَ نَحْوَ صَوْمِ التَّمَتُّعِ وَقَضَاءُ رَمَضَانَ، وَلَمْ يَتَعَيَّنْ بُدِئَ بِالتَّمَتُّعِ عَلَى الْمَشْهُورِ

أي: لو وجب عليه قضاء صيام رمضان مع صيام الهدي، وهو مراده بنحو صوم التمتع ولم يقرب رمضان الثاني حتى يضيق ما بقي من الأيام عن عدد أيام الهدي وأيام القضاء، وهو مراده بقوله: **(وَلَمْ يَتَعَيَّنْ)**، فإن المشهور أنه يبدأ بأيام الهدي.

قال بعضهم: لأنه لما صام ثلاثة أيام في الحج فلو أتى بصيام القضاء قبل صوم التمتع وقعت التفرقة في صوم التمتع من غير ضرورة؛ وهذا أبين إذا صام الثلاثة في الحج، ومنهم من علل بعلة عامة تدل على قوة علم مالك بالأصول وهي أنه لما كان قضاء رمضان واجباً موسعاً، وصوم الهدي في قوله تعالى: ﴿ **فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ** ﴾ [البقرة:١٩٦] واجباً مضيقاً، فإذا تعارض الموسع والمضيق كان تقديم المضيق أولى.

ومقابل المشهور من كلامه يحتمل أن يريد به التخيير. ونقله اللخمي عن أشهب، ويحتمل أن يريد به تقديم القضاء لأنه يدل على ما هو آكد منه، وقد ذكره ابن بشير.

بِخِلافِ مَا لَوْ تَعَيَّنَ

أي: فإنه يبدأ بالقضاء اتفاقاً؛ لأن تأخير القضاء يوجب الفدية، وتأخير صيام التمتع لا يوجب شيئاً.

وَكُلُّ زَمَنٍ يُخَيَّرُ فِي صَوْمِهِ وَفِطْرِهِ وَلَيْسَ بِرَمَضَانَ فَمَحَلٌّ لِلْقَضَاءِ

مراده بالتخيير صحة الصوم والفطر شرعاً لا التخيير الذي يقتضي التساوي؛ لأن التطوع مندوب. واحترز بقوله: **(وَلَيْسَ بِرَمَضَانَ)**. من المسافر في رمضان، فإنه زمان يخير في صومه وفطره بالنسبة إليه. لكن لا يصح أن يقضي فيه؛ لأن رمضان لا يقبل غيره.

بِخِلافِ الْعِيدَيْنِ

أي: أنه لا يصح صومهما، فلا يقضي فيهما وهو زيادة إيضاح.

وَأَمَّا الأَيَّامُ الْمَعْدُودَاتُ: فَثَالِثُهَا: يُصَامُ الثَّالِثُ دُونَهُمَا

أي: اختلف هل يقضي رمضان في الأيام الثلاثة التي بعد يوم النحر؟ فقيل: يقضي فيها. وقيل: لا، وهو المشهور، وقيل: يقضي في الثالث دون الأولين.

ومقتضى كلامه أن الأقوال الثلاثة في الجواز ابتداء. واللخمي إنما نقلها في الإجزاء، وهو مقتضى تعليل ابن عطاء الله، فإنه قال: منشأ الخلاف النهي الوارد عن صيامها هل هو التحريم أو على الكراهة؟ أو يفرق؟ لأن الثالث لما كان للحاج أن يتعجل فيه صار كأنه من غير أيام التشريق.

وَكَذَلِكَ لَوْ نَذَرَهَا تَعْيِيناً أَوْ تَبَعاً

أي: أن هذه الأقوال موجودة في ناذر صوم أيام التشريق، سواء نذرها تعيناً بأن يقول: لله علي أن أصوم أيام التشريق. أو تبعاً بأن ينذر سنة أو شهر ذي الحجة. وحكى المصنف الخلاف مطلقاً. **ابن راشد:** قال بعضهم: لا خلاف في المذهب أنه لا يجوز صوم اليومين الأولين عن نذر معين أو غير معين، وحكى الباجي وابن عطاء الله أن أبا الفرج قال في الحاوي: ومن نذر اعتكاف أيام التشريق اعتكفها وصامها. وهذا يصحح طريقة

المصنف، وللباجي طريقة ثالثة؛ لأنه قال: وأما آخر أيام التشريق فيصومه من نذره بلا خلاف، وأما من نذر صوم ذي الحجة، فقال ابن القاسم: يصومه.

وقال ابن الماجشون: أحبُّ إلي أن يفطر ويقضيه، ولا أوجبه. وأما من نذر صوم عام معين، ففي المختصر لمالك لا يصوم الرابع. وفي المدونة ما يدل على أنه يصومه. انتهى.

وانظر: لمَ ألزم هنا بالنذر في الأيام الثلاثة على أحد الأقوال مع أن القاعدة: أن النذر لا يلزم في المكروه؟ وهذا السؤال وارد على المشهور الذي ألزمه اليوم الثالث بالنذر مع أن صيامه مكروه.

ويمكن أن يجاب عن المشهور بأن في صوم هذا اليوم جهتين: **إحداهما** أنه يوم ليس هو يوم عيد ولا يوم نحر عند مالك ولا يرمي المتعجل فيه الجمار.

وهذا الجهة تضعف أن يكون من أيام التشريق التي ورد النهي عن صيامها.

والثانية: أنه يوم ذبح عند بعضهم، ويطلق عليه اسم أيام التشريق، ويرمي فيه من لم يتعجل. وهو من هذه الجهة، يشمله عموم النهي عن صيام أيام التشريق فغلبنا الجهة الأولى لما أن اقتضى النذر وجوب صيامه إما تعينا أو تبعاً لأن الوجوب مرجّح على شائبة الكراهة احتياطا لبراءة الذمة، ولما لم يعارض الكراهة ما هو أقوى منها غلّبنا عليه الشائبة الأخرى، فقلنا: لا يصام تطوعاً. ولا يقال: إن اعتبار الجهتين من أصله باطل؛ لأن حديث زمعة دليل واضح على صحة القول به.

وَلَوْ نَوَى الْقَضَاءَ بِرَمَضَانَ عَنْ رَمَضَانَ - فَثَالِثُهَا: لا يُجْزِئُ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَالأَوَّلانِ تَحْتَمِلُهُمَا الْمُدَوَّنَةُ لأَنَّ فِيهَا: وَعَلَيْهِ قَضَاءُ الآخَرِ؛ فَجَاءَ بِكَسْرِ الْخَاءِ وفَتْحِهَا ....

تصور المسألة واضح والثلاثة الأقوال كلها لابن القاسم، والأولان لمالك. فوجه القول بأنه يجزيه عن القضاء ما رواه البخاري ومسلم: من قول صلى الله عليه وسلم «**إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى**». ووجه عكسه كون رمضان لا يقبل غيره. وأما

عدم إجزائه عن الأداء فلكونه لم ينوه. ابن الجلاب: وهو الصحيح. قال ابن رشد: وهو الصواب عند أهل النظر كلهم. قوله: (**وَالأَوَّلانِ تَحْتَمِلُهُمَا الْمُدَوَّنَةُ**). الاحتمال على رواية الفتح فقط. وأما على رواية الكسر فلا تحتمل إلا الإجزاء عن رمضان الخارج. ورجّح ابن رشد رواية الكسر؛ لأن المسألة وقعت صرحية في اختصار المبسوط عليها.

فروع:

الأول: إذا بنينا على المختار عند الأكثر من عدم الإجزاء لهما فقال ابن المواز: يكفّر عن الأول مُدّاً لكل يوم ويكفر عن الثاني بكفارة العمد في كل يوم.

أبو محمد: يريد: إلا أن يعذر بجهل أو تأويل؛ وقال أشهب: لا كفارة عليه؛ لأنه قد صامه ولم يفطره. **أبو محمد**: وهو الصواب.

الثاني: لو نوى بصومه رمضان الداخل والخارج؛ فقال ابن حبيب: يجزئه عن الداخل، ولا يفسد صومه ما زاد فيها مما لا يجوز له من نية القضاء. وروى أشهب أنه لا يجزئه عن واحد منهما. قال في البيان: وهو بعيد.

خليل: وقد يقال: هو الظاهر؛ لأنه قصد أن يكون بعض اليوم أداء وبعضه قضاء، ومثله غير واقع.

الثالث: إذ كان في سفر في رمضان فنوى برمضان قضاء رمضان آخر فقال ابن القاسم: لا يجزئه. وقال محمد بن عبد الحكم: يجزئه، وهو أخفّ من الحضر لجواز الفطر له.

فَلَوْ صَامَ رَمَضَانَ عَنْ نذره وفريضته فَالْمَنْصُوصُ لا يُجْزِئُ عَنْ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَخَرَّجَهُمَا اللَّخْمِيُّ عَلَى الأُولَى ....

أي: لو كان عليه نذر فصام رمضان أو بعضه عن نذره لم يجزه ذلك لا عن نذره ولا عن رمضان على المنصوص، وخرّج اللخمي فيها القولين الأولين، ابن بشير: لعل ذلك لا يجزئ لبعد ما بين [الوجهين] بخلاف ما إذا قصد ما هو من جنس واحد.

وَفِيهَا: وَمَنْ نَوَى نَذْرَهُ وَحَجَّةَ الْفَرِيضَةِ أَجْزَأَهُ لِنَذْرِهِ فَقَطْ

وهذه المسألة ذكرها المصنف في النذور، وذكر فيها أربعة أقوال: ولعله أتى بها ها هنا إشارة إلى طلب الفرق بينها وبين التي قبلها. ويمكن أن يفرق بينهما بأن رمضان لا يقبل غيره. فلذلك لا يجزئ عن القضاء الذي نواه، بخلاف الحج، فإن الزمان لا يتعين لحجة والفريضة.

وَلا يَجِبُ التَّتَابُعُ فِي قَضَاءِ رَمَضَانَ كُلِّهِ أَوْ بَعْضِهِ

هذا ظاهر، ونص مالك وابن القاسم [١٦١/ أ] وأشهب على الاستحباب. قال أشهب: كل ما لم يذكر الله سبحانه التتابع فيه، فإن فرّقه أجزأه وبئس ما صنع.

وَيَجِبُ الْعَدَدُ، وَقِيلَ: إِلا أَنْ يَصُومَ شَهْراً مُتَتَابِعاً، وَيَكُونُ أَكْمَلَ، فَيَجِبُ إِكْمَالُهُ

يعني: أن المشهور وجوب قضاء ما أفطر مطلقاً صام في أول الشهر أو أثنائه لقوله تعالى: ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة:١٨٤]. وروى ابن وهب إن صام بغير الهلال فكذلك، وإن صام بالهلال أجزأه ذلك الشهر سواء اتفقت أيامهما أو كان عدد القضاء أكمل أو أنقص. هكذا نقل صاحب النوادر وغيره.

وكلام المصنف يقتضي أنه إذا كان رمضان تسعة وعشرين فصام شهراً فكان ثلاثين، وجب عليه إتمامه، وهو لا يدل على العكس، لاحتمال أن يقال: إذا كان رمضان أكمل يجب أن يكون القضاء كذلك، ويفرق بالاحتياط والنقل كما تقدم.

وَلا تَجِبُ الْكَفَّارَةُ فِي غَيْرِ رَمَضَانَ

أي: أن الكفارة من خصائص رمضان؛ إما لأن القياس لا يدخل باب الكفارات أو يدخله ولكن حرمة رمضان زائدة على حرمة غيره فلا يتحقق الجامع، هذا هو المشهور،

وقال ابن حبيب: إذا نذر صوم الدهر ثم أكل متعمداً فعليه كفارة من أكل في رمضان. قال: لأنه لا يجد له يوماً يقضيه إلا وصومه عليه واجب، كما لا يجد المفطر في رمضان يوماً فارغاً. وكذلك قال ابن الماجشون.

قال فضل: ذكر ابن الماجشون في ديوانه الكفارة مجملة ولم ينص فيه على ما نص ابن حبيب من كفارة المفطر في رمضان، والذي يعرف لابن كنانة وغيره من أصحابنا أنه يكفر بمد عن اليوم الذي أفطر فيه. انتهى.

وقال الشيخ الحافظ أبو الحسن بن المفضل بن علي المقدسي المالكي في كتاب بيان أحكام التطوع بالصيام في الشهور والأعوام من تأليفه فيما إذا نذر صوم الدهر ثم أفطر يوماً متعمداً قال: كافة الناس لا شيء عليه، وليستغفر الله.

وقال ابن نافع وعبد الملك: عليه الكفارة. قال: هذا ما ذكره ابن العربي عنهما، وأما ابن الماجشون فقد نقل عنه غير واحد أنه قال: عليه كفارة المفطر في رمضان.

وأما ابن نافع فلم أجد عنه في ذلك نقلاً، وأما سحنون فإنه قال: عليه إطعام مسكين.

وَتَجِبُ بِإِيلاجِ الْحَشَفَةِ، وَبِالْمَنِيِّ، وَبِمَا يَصِلُ إِلَى الْحَلْقِ مِنَ الْفَمِ خَاصَّةً، وَبِالإِصْبَاحِ بِنِيَّةِ الْفِطْرِ، وَلَوْ نَوَى الصَّوْمَ بَعْدَهُ عَلَى الأَصَحِّ ...

أي: وتجب الكفارة بإيلاج الحشفة وإن لم يكن إنزال، يريد وكذلك مثلها من مقطوعها، وبالمني ولو بالقبلة وما في معناها، وبما يصل إلى الحلق من الفم.

واحترز بقوله: (**خَاصَّةً**) من قول أبي مصعب، وسيأتي.

وقوله: (**وَبِالإِصْبَاحِ بِنِيَّةِ الْفِطْرِ**)، وهو مذهب المدونة، وهو الصحيح، وروى أبو الفرج عن مالك: لا كفارة على من بيت الفطر ولم يأكل ولم يشرب حتى أمسى، قال بعض الشيوخ: وهذا الخلاف يجب أن يكون إذا نوى في أثناء الشهر، وأما لو نوى الفطر

في أول ليلة لوجب أن يكفر باتفاق؛ لأنه لم ينو الصيام ولم يزل عنه حكم الكفارة على المذهب نية الصوم بعد ذلك.

ولو قال: على الصحيح، لكان أولى من قوله: (**عَلَى الأَصَحِّ**)، ومفهوم كلام المصنف: ولو نوى الصوم بعده؛ أنه لو لم ينو وجبت الكفارة من غير إشكال، وهو كذلك؛ لكنه ليس متفقاً عليه، فإن أبا الفرج نقل فيه رواية بالسقوط، وبه قال أشهب على ما فهمه بعض الشيوخ من كلامه في المدونة.

ولنذكر ذلك ليتبين لك ذلك، قال فيها: قال مالك: ومن أصبح ينوي الفطر في رمضان فلم يأكل ولم يشرب حتى غابت الشمس أو مضى أكثر النهار فعليه القضاء والكفارة، قيل لابن القاسم: فإن نوى الفطر في رمضان إلا أنه لم يأكل ولم يشرب؟ قال: لا أدري هل أوجب مالك عليه مع القضاء الكفارة أم لا؟ وأحب إلي أن يكفر مع القضاء، ولو أصبح ينوي الفطر في رمضان ولم يأكل ولم يشرب ثم نوى الصيام قبل طلوع الشمس وترك الأكل وأتم صومه لم يجزه صوم ذلك اليوم. وبلغني عن مالك أن عليه القضاء والكفارة وهو رأيي. قال أشهب: عليه القضاء ولا كفارة عليه. انتهى.

واختلف الشيوخ هل خلاف أشهبِ خاصٍ بالأخيرة أو هو عائد على الثلاث.

وَبِرَفْعِ النِّيَّةِ نَهَاراً عَلَى الأَصَحِّ

بناء على أن الصوم يرتفع. وهذه المسألة هي المسألة الثانية من مسائل المدونة المتقدمة آنفاً.

ذَاكِراً مُنْتَهِكاً حُرْمَةَ رَمَضَانَ فَلا كَفَّارَةَ مَعَ النِّسْيَانِ، وَالإِكْرَاهِ، وَالْغَلَبَةِ، وَقِيلَ: إِلا فِي نِسْيَانِهِ الْجِمَاعَ وَإِكْرَاهِهِ ....

ليس قوله: (**ذَاكِراً مُنْتَهِكاً**). مختصا برفع النية، بل هو راجع إليه وإلى ما تقدم، وأخرج بالذاكر، الناسي. وبالمنتهك، المتأول والمكره.

ولما كان قوله: (**فَلَا كَفَّارَةَ مَعَ النِّسْيَانِ، وَالإِكْرَاهِ**) نتيجة الكلام الأول، عطفه بالفاء الدالة على [١٦١/ ب] السببية. ومراد المصنف بالغلبة: من يغلب على الصيام ولا يقدر عليه بمرض أو نحوه. ويحتمل أن يريد بالغلبة ما يدخل عليه غلبة كالذباب والمضمضة ونحوهما. ويحتمل أن يريدهما معاً.

وقوله: (**وَقِيلَ**)... إلى آخره، يعني أن المشهور سقوط الكفارة عن الناسي في رمضان لعدم انتهاكه، والقول الثاني لابن الماجشون وهو مروي عن مالك وجوبها لترك الاستفصال في قضية المجامع لقوله: واقعت أهلي في رمضان.

وأجيب: بأن قرينة الحال من ضرب الصدور ونتف الشعر يبين كون الوقاع عمداً.

فإن قلت: ما حكاه المصنف من الخلاف في الإكراه، إما أن يريد به المرأة المكرهة أو الرجل المكره لها. فإن أراد الأول ففيه نظر. فإنا لا نعلم من قال بالوجوب في حقّها مع يسر الزوج. وإن أراد الثاني فسيقول: والمشهور وجوبها على المكره؛ فيصير تشهيره هنا مخالفاً لما سيشهره. **فالجواب** أنه لا يريد لا هذا ولا هذا، بل يريد أن الرجل المكره لا تجب عليه الكفارة على المشهور، قال في التنبيهات: واختلف في الرجل المكره على الوطء، فقيل: عليه الكفارة، وهو قول عبد الملك. وأكثر أصحابنا، أنه لا كفارة عليه، ولا خلاف أن عليه القضاء، والخلاف في حده، والأكثر إيجاب الحد عليه.

وَفِي نَحْوِ التُّرَابِ وَفَلْقَةِ الطَّعَامِ عَلَى تَفْرِيعِ الإِفْطَارِ قَوْلانِ

قد تقدم هذا بما فيه كفاية.

فائدة: قال اللخمي: الجاهل كالمتأول في إسقاط الكفارة على المعروف من المذهب؛ لأنه لم يقصد انتهاك حرمة الصوم. قال: وجعله ابن حبيب كالعالم.

والْمَشْهُورُ وُجُوبُهَا عَلَى الْمُكْرَهِ، وَلِذَلِكَ تَجِبُ عَلَى الرَّجُلِ عَنِ امْرَأَتِهِ أَوْ أَمَتِهِ أَوْ غَيْرِهِمَا إِذَا أَكْرَهَهُنَّ .....

لا خلاف في وجوب الكفارة على المكره المذكور عن نفسه، والمشهور أنه تجب عليه أخرى عن المكرهة، وقال ابن عبد الحكم وسحنون ورواه ابن نافع عن مالك لا يلزمه عنها شيء وصحح؛ لأن وجوبها عليه فرع وجوبها عليها، وهي لا تجب عليها، وعلى المشهور فهل هي واجبة عليه بالأصالة؛ لأنه أفسد صومين؟ أم بالنيابة؟ المشهور، الثاني؛ فلذلك لا يكفر إلا بما يجزيها في التكفير، فلو كانت أمة لم يصح له التكفير بالعتق، إذ لا ولاء لها، نص عليه صاحب النكت وغيره. ولا يكفر عنها بصوم؛ لأن الصوم لا يقبل النيابة.

ابن عطاء الله: وعليه يخرج قول المغيرة. وفي المجموعة: أنه إذا أكره زوجته ثم كفر عنها بعتق أن الولاء يكون لها وعليه، فإن أعسر كفرت عن نفسها، فإذا أيسر رجعت عليه إلا أن تكفر بالصوم.

عبد الحق عن بعض شيوخه: وترجع بالأقل من مكيلة الطعام أو الثمن الذي اشترته به، أو قيمة الرقبة، أي ذلك أقل رجعت به. وعلى القول بالأصالة يجوز له أن يكفر بالعتق، ويكون الولاء له. وعورضت هذه المسألة بمن أكره شخصاً وصبّ في حلقه ماء فإنه نص في المدونة على أنه لا تجب عليه كفارة. نعم أوجبها ابن حبيب، وقد يفرق بينهما بأن المكره لزوجته أو أمته حصلت له لذة فناسب أن تجب عليه عنهما، وأما من صب في حلق إنسان ماء فلم يحصل له شيء. ويؤيده أنه لو أكره غيره على أن يجامع لم تكن عليه كفارة عند الأكثر كما تقدم. وفي مسائل القاضي إسماعيل عن مالك في قوله: لا غسل على المكرهة إلا أن تلتذ ولا عن النائمة.

ابن القصار: فتبين بهذا أنها لا تكون مفطرة. يريد لا قضاء عليها، وهو خلاف المعروف عندنا.

ونقل ابن راشد عن ابن حبيب أنه قال: إذا جامع زوجته نائمة عليها الكفارة. واختلف في الذي يقبل امرأته مكرهة حتى ينزلا، فقال ابن القابسي وابن شبلون: يكفر عن نفسه فقط، وعليها القضاء.

وقال الشيخ أبو محمد وحمديس: يكفر عنها. وكل أول المدونة على ما ذهب إليه، ورجح مذهب ابن أبي زيد، لأن الانتهاك من الرجل حاصل فيهما. ومفهوم قوله: (**إِذَا أَكْرَهَهُنَّ**) أن الأمة يتصور في حقها الطوع والإكراه كالحرة. والذي في النوادر: قال بعض أصحابنا: إن وطئ أمته كفَّر عنها وإن طاوعته، لأن طوعها كالإكراه للرق؛ ولذلك لا تحد المستحقة، وإن كانت تعلم أن واطئها غير المالك.

ابن يونس: إلا أن تطلبه هي بذلك، فتلزمها الكفارة، وتحد المستحقة إن لم تعذر بجهل. انتهى.

وينبغي أن يلحق بالسؤال ما إذا تزينت، ولم أر في كتب الأصحاب خلاف ما نقله الشيخ أبو محمد.

فرع:

ويكفر العبد والأمة بالصيام إلا أن يضر ذلك بالسيد، فيبقى ديناً عليهما، إلا أن يأذن لهما السيد في الإطعام، وإن أكره العبد زوجته فقال ابن شعبان: هي جناية إن شاء السيد أسلمه أو افتكّه بأقل القيمتين من الرقبة أو الإطعام، وليس لها أن تأخذ ذلك وتكفّر بالصيام؛ إذ لا ثمن له.

ابن محرز: ومعنى قول ابن شعبان: من الرقبة أي التي يكفر [١٦٢/ أ] بها، لا رقبة العبد الجاني وهو خلاف ما حكاه أبو محمد في نوادره، وهو أشبه بالأصول مما حكاه أبو محمد.

ويحتمل عندي أن يفديه السيد بالأكثر من الأمرين؛ لأن المرأة مخيرة فيما تكفر به. وهذا الوجه أقوى عندي من الأول؛ لأنه لاحظ في الأول كون المكفر إنما يكفر بأخف الكفارات لا بأثقلها. انتهى معناه.

خليل: وقوله خلاف ما حكاه أبو محمد إلى آخره، يريد لأن في عبارة الشيخ أبي محمد: يفديه بالأقل من ذلك أو من رقبته؛ فهذا يقضي قيمة العبد وليس حكم الجناية المتعلقة برقبة العبد هكذا بل يفتكه بأرش الجناية أو يسلمه، وعلى هذا ففي نقل أبي محمد نظر فاعلمه

وَفِي مُكْرِهِ جِمَاعِ الرَّجُلِ قَوْلانِ

يعني: اختلف في المكره غيره على أن يجامع، هل تجب على فاعل الإكراه كفارة أم لا؟ والأقرب السقوط؛ لأنه متسبب والمكره مباشر.

وَلا كَفَّارَةَ فِيمَا يَصِلُ مِنْ أَنْفٍ أَوْ أُذُنٍ أَوْ حُقْنَةٍ أَوْ غَيْرِهَا، وَقَوْلُ أَبِي مُصْعَبٍ فِي الأَنْفِ وَالأُذُنِ بَعِيدٌ ....

هذا كما قال ابن بشير وغيره: أنه لا خلاف في سقوط الكفارة فيما يصل إلى المعدة من غير الفم إلا ما قاله أبو مصعب فيما يصل من منفذ واسع واستبعد قوله بأن الكفارة معللة بالانتهاك، الذي هو أخص من العمد وهذا لا تتشوف النفوس إليه، وكأن أبا مصعب يراها معللة بالعمد ويرى هذا انتهاكاً.

اللخمي: وقول أبي مصعب في السعوط وتقطير الدهن في الأذن والحشفة إن وصل شيء من ذلك إلى الجوف فعليه القضاء والكفارة، وإن وصل من العين فلا قضاء عليه ولا كفارة؛ يريد لأنها منفذ لطيف.

فَإِنْ تَأَوَّلَ بِوَجْهٍ قَرِيبٍ كَمَنْ نَسِيَ فَظَنَّ الْبُطْلانَ فَأَفْطَرَ ثَانِياً، وَكَمَنْ لَمْ تَغْتَسِلْ حَتَّى أَصْبَحَتْ فَظَنَّتِ الْبُطْلانَ فَأَفْطَرَتْ، وَكَمَنْ قَدِمَ لَيْلاً فَظَنَّ الْبُطْلانَ فَأَصْبَحَ مُفْطِراً، أَوْ كَالرَّاعِي عَلَى أَمْيَالٍ فَيُفْطِرُ بِظَنِّ السَّفَرِ، قَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: كُلُّ مَا رَأَيْتُهُ يسْأَلُ عَنْهُ وَلَهُ تَأْوِيلُهُ، قَالَ: فَلا كَفَّارَةَ، إِلا الْمُفْطِرَةَ عَلَى أَنَّهَا تَحِيضُ فَتُفْطِرُ ثُمَّ تَحِيضُ، وَالْمُفْطِرَ عَلَى أَنَّهُ يَوْمَ الْحِمَى فَيُفْطِرُ يُحَمُّ، وَفِيهَا: وَفِي الْوَجْهِ الْبَعِيدِ مِثْلُهُمَا: قَوْلانِ - كَمَنْ رَآهُ وَلَمْ يُقْبَلْ

أي: فإن تأول المفطر فلا يخلو إما أن يكون تأويله قريباً أو لا؟ فإن كان قريباً أي مستنداً ولسبب موجود، لم تلزم الكفارة لما تقدم أنها معللة بالانتهاك وهو معدوم هنا.

وإن كان بعيداً أي لم يستند إلى سبب موجود لم تسقط الكفارة. ومثل القريب بأربع مسائل. والبعيد بثلاث، وكلها في المدونة.

كما ذكر المسألة الأولى من الأربع، من أفطر ناسياً ثم أفطر بعد ذلك متعمداً معتقداً أن التمادي لا يجب عليه. ولم يذكر فيها خلافاً. وفيها ثلاثة أقوال، المشهور منها ما ذكره، وبه قال أشهب، **والثاني** لعبد الملك وجوبها. **والثالث**: الفرق لابن حبيب بين أن يفطر ثانياً بأكل أو شرب فتسقط، وبين أن يكون بجماع فتجب. أما إن أفطر مع علمه بأن الفطر لا يجوز له، فعليه الكفارة.

قال سند وابن عطاء الله: اتفاقاً، إلا عند عبد الوهاب قال: لأن أكله الثاني لم يصادف صوماً. وصرح ابن الجلاب بأنه إذا قصد هتك الصيام والجرأة عليه، أن عليه الكفارة.

المسألة الثانية: من انقطع حيضها قبل الفجر ولم تغتسل حتى طلع الفجر، فظنت بطلان صومها فأفطرت، قال أشهب في المجموعة: وكذلك من أصبح جنباً فظن أن صومه فسد فأفطر لا كفارة عليه.

المسألة الثالثة: من قدم ليلا من سفره مفطراً فظن أنه لا ينعقد له صوم في صبيحة تلك الليلة وتوهم أن من صحة انعقاد الصوم أن يقدم قبل غروب الشمس فأفطر.

المسألة الرابعة: الراعي يخرج لرعي ماشيته على أميال فظن أن مثل ذلك سفر مبيح للفطر.

وألحق ابن القاسم بهذه الأربعة من رأى هلال شوال نصف النهار فأفطر، فأسقط عنه الكفارة لتأويله، ومن احتجم فظن الحجامة تفطر الصائم فأفطر. وقال أصبغ: هو تأويل بعيد. وألزم ابن حبيب فيه وفي المغتاب يفطر بعد ذلك الكفارة، وجعل في العتبية من القريب من تسحر قرب الفجر فظن أن ذلك اليوم لا يجزيه فأكل متأولا فقال: لا كفارة عليه.

والاستثناء في قول ابن القاسم: إلا المفطرة، استثناء منقطع؛ لأن تأويلها وتأويل من ذكر المصنف بعد هذا لا يرفع الكفارة لبعده.

ومعنى المسألة: أن المرأة إذا جرت لها عادة الحيض في يوم معين فتصبح فيه مفطرة قبل ظهور الحيض ثم تحيض باقي ذلك النهار.

وقوله: **(وَالْمُفْطِرَ)**. عطف على **(الْمُفْطِرَةَ)**. أي من به حُمَّى الربع فيصبح يوم حماه مفطراً، ثم يحم، وجعل ابن عبد الحكم تأويل الحائض وصاحب الحمى تأويلاً قريباً.

الصورة الثالثة مما مثل به المصنف، البعيد: من رأى هلال رمضان فأصبح مفطراً لكونه لم تقبل شهادته ظاناً أن حكم رمضان لا يتبعض في حق المكلفين.

[١٦٢/ ب] وقد تقدم هذا الفرع وما فيه. لكن في قوله: **(وفِي الْوَجْهِ الْبَعِيدِ)**، نظر؛ لأن مقتضاه أن القولين اتفقا على أنه بعيد، واختلف في وجوب الكفارة وليس كذلك بل من أسقط الكفارة رآه تأويلا قريبا.

وَالْمَشْهُورُ أَنَّهَا إِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً مُدّاً مُدّاً كَإِطْعَامِ الظِّهَارِ دُونَ الْعِتْقِ وَالصِّيَامِ وَقِيلَ: عَلَى الأَوْلَى، وَقِيلَ: عَلَى التَّخْيِيرِ وَقِيلَ: عَلَى التَّرْتِيبِ كَالظِّهَارِ، وَقِيلَ: الْعِتْقُ أَوِ الصِّيَامُ لِلْجِمَاعِ وَالإِطْعَامُ لِغَيْرِهِ، وَفِيهَا: لا يَعْرِفُ مَالِكٌ إلا الإِطعَامِ لا عِتْقاً ولا صَوْماً ....

يعني: أنه اختلف في الكفارة الكبرى في رمضان هل هي مقصورة على الإطعام؟ أو هي على التخيير في الثلاثة، أو هي على الترتيب كالظهار، أو تتنوع؟ ومقتضى كلامه أن المشهور الحصر في الإطعام بدليل جعله الإطعام على سبيل الأولى مقابلا له، وفيه نظر، فإن الذي نص عليه غير واحد أن المعروف والمشهور من مذهبنا أنها على التخيير. ولفظ ابن عطاء الله: المعروف من مذهبنا أنها على التخيير لكن الأولى الإطعام؛ لأنه أعم نفعاً. ومنهم من علل استحباب الإطعام لكونه هو الوارد في الحديث.

واستحب مالك في كتاب ابن مزين البداية بالصوم ثم بالعتق، واستحب المغيرة البداية بالعتق، وقال ابن حبيب: العتق أحب إلي فإن لم يجد فالصيام، فإن لم يستطع فالإطعام هكذا نقل اللخمي، ونقل عياض عنه أنها عنده على الترتيب.

ونقل الباجي عن المتأخرين من الأصحاب أنهم يراعون في الفضل الأوقات والبلاد؛ فإن كانت أوقات شدة فالإطعام أفضل، وإن كانت أوقات خصب ورخاء فالعتق أفضل.

وقد أفتى الفقيه أبو إبراهيم من استفتاه في ذلك من أهل الغنى الواسع بالصيام لما علم من حاله أنه أشق عليه من العتق والإطعام، وأنه أردع له عن انتهاك حرمة رمضان. وتبع المصنف في القول الأول ابن بشير، وليس بجيد. والقول بأنها تتنوع لأبي مصعب، وهو ضعيف؛ لأن الحديث الذي هو أصل هذه الكفارات إنما كان في الجماع ووقع التكفير فيه بالإطعام.

وقوله: (**كَإِطْعَامِ الظِّهَارِ**) كجنس ما يطعم في الظهار، ويحتمل أن يريد بالتشبية أنه لا يجزئ أقل من المد، وقد نصَّ صاحب اللباب عليه، وذكر أنه قول مالك والشافعي، وليس التشبيه في القدر، فإن هذه بمد النبي صلى الله عليه وسلم، وتلك بمد هشام على المشهور.

واحتج من قال بالترتيب بما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، هلكت؛ فقال: ما لك ؟ قال: واقعت أهلي وأنا صائم، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: **«هل تجد رقبة فتعتقها»**؟ قال: لا، قال: **«فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟»** قال: لا. فقال: **«هل تجد إطعام ستين مسكيناً؟»** قال: لا، قال: فأتى النبي صلى الله عليه وسلم بعَرَق من تمر فقال: **«تصدق به»** الحديث.

واحتج القائل بالتخيير بما في الموطأ قال: أمره النبي - صلى الله عليه وسلم - بعتق رقبة أو بصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً، مع أنه أقرب إلى البراءة الأصلية.

وعلى كل منهما اعتراض، أما على الأول فلأن قوله صلى الله عليه وسلم: «**هل تجد**»، وهل تجد لا تدل على الترتيب. وأما على الثاني فلاحتمال أن تكون أو للتفصيل. دلت الرواية الأخرى على أن المراد الترتيب، والأصح المشهور، فإن قوله: هل تستطيع؟ ليس فيه دليل على الترتيب، لا بالنص ولا بالظاهر، وقاله عياض.

وحمل مطرف وابن الماجشون وابن حبيب وصاحب النكت وغيرهم.

قوله في الكتاب: (**لا يَعْرِفُ مَالِكٌ إلا الإِطْعَامِ**) على معنى لا يعرف المستحب. وأخذوا من ذلك أن التصدق بالطعام أفضل من العتق، ومنهم من حمله على ظاهره، وخصص الإجزاء بالإطعام، ولعل المصنف وابن بشير ممن اعتمد على هذا.

عياض: ولا يحل تأويله على مالك، لأنه خرق للإجماع.

فائدة:

أشار اللخمي إلى أن أصل المذهب أن من أتى مستفتياً صدق فيما يدعيه ولم يلزم بالكفارة، وإن ظهر عليه، نظر فيما يدعيه، فإن كان مما يرى أن مثله يجهله، صدق، وإن كان أتى بما لا يشبه لم يصدق، وألزم الكفارة. وهذا فائدة قولهم: إن هذا ينوّي ولا ينوّي الآخر، أنه يجبر على الكفارة. ولو كان إخراج الكفارة إليه إذا ادعى مالا يشبه، لم يكن للتفرقة وجه، وهذا القول هو الأصل في الحقوق التي لله سبحانه في الأموال؛ كما قيل بالجبر على الزكاة.

وَتَتَعَدَّدُ بِتَعَدُّدِ الأَيَّامِ، وَلا تَتَعَدَّدُ عَنِ الْيَوْمِ الْوَاحِدِ، قِيلَ: التَّكْفِيرُ، وَفِي تَعَدُّدِهَا بَعْدَهُ قَوْلانِ ....

أما تعددها بتعدد الأيام فظاهر، وأما اليوم الواحد إذا كرر الإفطار قبل إخراج الكفارة فلا تتعدد اتفاقاً وأما بعد التكفير، فقال ابن عطاء الله: المعروف من مذهبنا أنه لا

تجب في اليوم الواحد كفارتان، وسواء وطئ قبل التكفير أو بعده. قيل وهو الصحيح؛ لأن الكفارة معللة بالانتهاك المستلزم للإفساد، والإفطار الثاني لا يستلزمها. والقول بتعددها [١٦٣/ أ] نقله في النكت عن بعض شيوخه؛ قال: ومثل هذا في أصولهم كثير، من ذلك الذي يكرر ما يجب فيه الهدي من طيب أو لبس أنه تجزئه فدية واحدة.

وكذلك الذي يكرر القذف فإنما عليه حد واحد، ولو قذف ثم كرر تكرر الحد عليه.

وَيُكَفِّرُ وَلِيُّ السَّفِيهِ عَنْهُ، وَعَلَى التَّرْتِيبِ تَكُونُ كَالظِّهَارِ، وَفِي إِجْزَاءِ صِيَامِهِ فِيهِ مَعَ وُجُودِ الرَّقَبَةِ قَوْلانِ ....

أي: أن السفيه إذا فعل موجب الكفارة، كفّر عنه وليه؛ فإن قلنا بالتخيير أمره بالصيام لحفظ ماله، وإن لم يقدر عليه أو أبى كفر عنه بالأقل من العتق أو الإطعام.

عبدالحق: ويحتمل أن تبقى الكفارة في ذمته إن أبى من الصوم، قال: وهو الأبين.

وإن قلنا بالترتيب، كان الأمر فيها كما إذا ظاهر، ثم أشار إلى حكمه في الظهار بقوله: (**وَفِي إِجْزَاءِ صِيَامِهِ فِيهِ**) أي في الظهار، مع وجود الرقبة قولان، **أحدهما** الإجزاء؛ لأن سفهه لا يزعه عن تكرير الظهار، فلو ألزم العتق لأدى إلى إتلاف ماله، وهو قول محمد.

والثاني: أنه لا يجزئ بل يتعين العتق وقوفاً مع النص، وهو ظاهر المذهب، وفرّق ابن كنانة بين أن يتكرر منه الظهار أم لا.

وَيُؤَدَّبُ الْمُفْطِرُ عَامِداً فَإِنْ جَاءَ تَائِباً مُسْتَفْتِياً فَالظَّاهِرُ الْعَفْوُ، وَأَجْرَاهُ اللَّخْمِيُّ عَلَى الْخِلافِ فِي شَاهِدِ الزُّورِ ....

لا إشكال في تأديبه، فإن بنينا على قول ابن حبيب فذلك ردة نعوذ بالله منها.

اللخمي: ويختلف فيمن أتى مستفتيا ولم يظهر في ذلك عليه، قال في المبسوط: لا عقوبة عليه، ولو عوقب لخشيت أن لا يأتي أحد ليستفتي في مثل ذلك؛ لأن النبي صلى الله عليه

وسلم لم يعنف السائل ولم يعاقبه. ويجري فيها قول آخر، أنه يعاقب قياساً على شاهد الزور إذا أتى تائباً؛ ولمالك في كتاب السرقة: يعاقب. وقال سحنون: لا عقوبة عليه. والأول أحسن، ولو كان كذلك لسقط على المعترف بالزنا والسرقة.

وأرى أن يُنظر السائل فإن كان من أهل الستر، ومن يُرى أن ذلك منه فلتة لم ترفع الشهادة عليه لما أُمر به من الستر، ومن كان مشتهراً تعرف منه قلة المراعاة لدينه رفعت عليه الشهادة وعوقب. انتهى.

ويمكن الفرق بينهما بأن الشهادة تستلزم مشهوداً له وعليه، فقيل بالعقوبة على أحد القولين؛ لأنه يتهم في مبادرته خشية من إظهار حاله من جهة المشهود عليه، ولا كذلك المفطر. والله أعلم.

ويسوغُ الْفِطْرُ لِسَفَرِ الْقَصْرِ بالإِجْمَاعِ، وَمَشْهُورُهَا الصَّوْمُ أَفْضَلُ

اشترط أهل المذهب في الإباحة البروز عن محل الإقامة قبل طلوع الفجر وسيأتي، والقول بترجيح الفطر لابن الماجشون والتساوي لمالك في المختصر في سماع أشهب. وتوجيه هذه الأقوال لا يخفى. والله أعلم.

وَلا تَكْفِي نِيَّتُهُ حَتَّى يَصْحَبَهُ الْفِعْلُ

أي: لا تكفي نية السفر في إباحة الفطر حتى يقترن بها السفر، والضمير في يصحبها، عائد على النية، وفي بعض النسخ (تصحبه) وهو عائد على معنى النية وهو العزم.

وَفِيمَنْ عَزَمَ فَأَفْطَرَ - ثَالِثُهَا: تَجِبُ الْكَفَّارَةُ إِنْ كَانَ لَمْ يَأْخُذْ فِي أُهْبَتِهِ، وَرَابِعُهَا: إِنْ لَمْ يُتِمَّ ....

إذا بنينا على أنه لا يكتفي بمجرد العزم، فخالف وأفطر قبل الخروج، ففي المذهب أربعة أقوال: الأول: وجوب الكفارة لحصول الانتهاك وهو قول مالك والشافعي وأبي

حنيفة وسحنون. **الثاني**: لأشهب، سقوطها لإسناد الفطر إلى سبب وهو العزم. **الثالث** لابن حبيب: إن كان قبل أخذه في أهبة السفر فعليه الكفارة، سافر في يومه أو لم يسافر، وإن أفطر قبل خروجه وبعد أخذه في أهبة سفره وشرع في رحيله فلا كفارة عليه.

ابن حبيب: وكذلك سمعت ابن الماجشون يقول: وأخبرنيه أصبغ عن ابن القاسم.

الرابع: أن عليه الكفارة إن لم يتم السفر، وإن أتم بأن سافر فلا كفارة عليه، لأنه غرر وسلم، وإليه رجع سحنون وأشهب.

فَلَوْ نَوَى فِي السَّفَرِ أَوْ سَافَرَ نَهَاراً، لَمْ يَجُزْ إِفْطَارُهُ عَلَى الأَصَحِّ بِخِلافِ طَارِئِ الْمَرَضِ، وَلِذَلِكَ يَقْضِي التَّطَوُّعُ ....

يعني: لو أصبح صائماً في السفر أو في الحضر ثم سافر فهل يجوز له أن يفطر أم لا؟ الأصح - وهو المشهور- عدم الجواز.

والقول الثاني في المسألة الأولى لابن الماجشون، ولم يطلع ابن عبد السلام على القول الثاني في المسألة الثانية وقد ذكره الباجي، ولفظه: فإن خرج بعد الفجر بعد أن نوى الصوم فالمشهور من مذهب مالك أنه لا يجوز له الفطر وبه قال أبو حنيفة والشافعي. وقال القاضي أبو الحسن: إن ذلك على الكراهة.

وقال ابن حبيب: يجوز له الفطر وبه قال المزني وأحمد وإسحاق.

وقوله: (**بِخِلافِ طَارِئِ الْمَرَضِ**) أي في أنه يباح له الفطر في الصورتين؛ لأن المرض غير اختياري أبداً (**وَلِذَلِكَ**) أي: ويتحقق الفرق بين من ذكر وطارئ المرض يقضي المتطوع في الفرعين ولا يقضي من طرأ عليه المرض.

فَإِنْ أَفْطَرَ مُتَأَوِّلاً فَلا كَفَّارَةَ، وَإِنْ لَمْ يَتَأَوَّلْ - فَثَالِثُهَا: الْمَشْهُورُ: تَجِبُ الْكَفَّارَةُ فِي الأَوَّلِ لا الثَّانِي، وَرَابِعُهَا: الْعَكْسُ ....

أي: فإن أفطر في الفرعين بتأويل فلا كفارة عليه، وما ذكره من إسقاط الكفارة في الفرع الأول مخالف لما نص عيه في العتبية، لأنه ذكر فيها أن موسى بن معاوية روى عن ابن القاسم عن مالك فيمن بيَّت الصيام في السفر ثم أفطر متأولاً بأكل أو جماع أن عليه الكفارة، لكن اعترضه التونسي وقال: لا ينبغي أن تكون عليه كفارة إذا تأول كما قال أشهب في المدونة.

ابن عبد السلام: وظاهر المدونة عندي كما في العتبية، ولفظها: فإن أصبح في السفر صائماً في رمضان ثم أفطر لعذر فعليه القضاء فقط، وإن تعمد لغير عذر فليكفر، وإن لم يتأول فيهما فقيل تجب عليه الكفارة لالتزامه الصوم وفطره من غير عذر، وقيل: لا فيهما، مراعاةً للخلاف.

والمشهور تجب فيما إذا نوى في السفر دون ما إذا نوى في الحضر ثم سافر - لأن طروء السفر مبيح- لم يكن بخلاف من أنشأ الصوم في السفر، فإنه لم يطرأ عليه مبيح.

والرابع عكس المشهور للمخزومي وابن كنانة؛ ووجهه أن حرمة اليوم في حق من أنشأ الصوم في الحضر أقوى؛ لأنه لا يجوز له حين الإنشاء إلا الصوم بخلاف من أصبح في السفر صائما فإنه مخير في الفطر ابتداء.

فَلَوْ طَرَأَ عُذْرٌ كَالتَّقَوِّي عَلَى الْعَدُوِّ أَوِ الْجهدِ، أُبِيحَ اتِّفَاقاً، وَقَالَ ابْنُ الْمَاجِشُونِ: إِنْ أَفْطَرَ بِالْجِمَاعِ كَفَّرَ فِي الْجَمِيعِ ....

يعني: أن طروء الاحتياج إلى التقوي على العدو مبيح كالمرض بل أقوى منه.

وقوله: (**أَوِ الْجهدِ**)، أي الشدة، ويقع في بعض النسخ (والجهاد) عوض الجهد.

(**وَقَالَ ابْنُ الْمَاجِشُونِ: إِنْ أَفْطَرَ بِالْجِمَاعِ كَفَّرَ فِي الْجَمِيعِ**) أي في جميع المسائل فيما إذا طرأ عذر وفيما ذا طرأ السفر. ومقتضى كلامه أن قول ابن الماجشون منصوص في الجميع، والذي نقله ابن أبي زيد عنه إنما هو فيما إذا أصبح صائماً في السفر، لكن تعليله عام في الجميع. وفي قوله: (**إِنْ أَفْطَرَ بِجِمَاعٍ**) إشارة إلى أنه إن جامع بعد أكل أو شرب لا شيء عليه وكذلك نصّ عليه ابن الماجشون في الواضحة.

وَلَوْ صَامَ فِي السَّفَرِ غَيْرَهُ فَكَالْحَاضِرِ عَلَى الأَصَحِّ

قد تقدم ما إذا صام رمضان الداخل قضاءً عن رمضان الخارج أو عن عذر، وعلى هذا فمراده بقوله: (**غَيْرَهُ**) ما إذا صام رمضان تطوعاً، هكذا فرض ابن شاس المسألة، وحاصله إن نوى التطوع في رمضان في الحضر لم يصحّ بلا خلاف، وكذلك إن كان مسافراً على الأصحّ؛ لتعين الوقت وحكى القاضي أبو بكر رواية بالانعقاد. واستضعفها كثير.

وَيَجُوزُ بِالْمَرَضِ إِذَا خَافَ تَمَادِيَهُ أَوْ زِيَادَتَهُ أَوْ حُدُوثَ مَرَضٍ آخَرَ، فَأَمَّا إِذَا أَدَّى إِلَى التَّلَفِ أَوِ الأَذَى الشَّدِيدِ وَجَبَ ....

هو ظاهر التصور. قال في البيان: واختلف إذا خاف المريض قيل: له أن يفطر، وقيل: ليس له أن يفطر لما يخاف من المرض، ولعله لا ينزل به فحكى الخلاف فيما دون النفس كما تقدم في التيمم.

ونَصَّ اللخمي في المريض إذا خاف حدوث علة أخرى أو طول المرض إذ صام أنه لا يصوم وإن صام أجزأه.

وَالْحَامِلُ، وَالْمُرْضِعُ لا يُمْكِنُهُمَا الاسْتِئْجَارُ أَوْ غَيْرُهُ - كَالْمَرِيضِ فِي الْجَوَازِ وَالْوُجُوبِ - خَافَتَا عَلَى أَنْفُسِهِمَا أَوْ وَلَدَيْهِمَا ....

قوله: (**أَوْ غَيْرُهُ**) أي لا يقبل غيرها، وعدم إمكان الاستئجار إما لعدم المال أو المكان أو لعدم من يستأجر. ومقتضى كلامه أنه لو أمكنهما الاستئجار لزمهما الصوم.

وهو كذلك، والأجرة من مال الابن إن كان له مال؛ لأن رضاعه بمنزلة أكله، فإن لم يكن له مال فهل يبدأ بمال الأب قبل مالها لأن الرضاع مكان الإطعام؟ فإذا سقط عن الأم لمانع جعل ذلك من ماله كطعامه. وإليه ذهب اللخمي ومال إليه التونسي، وقال: إنه أشبه. أو يبدأ بمالها؟ لأن رضاعه عليها إذا لم تكن مطلقة وهي قادرة على أن ترضعه وإليه ذهب سند.

وقوله: (**فِي الْجَوَازِ وَالْوُجُوبِ**) أي إن خافتا على أنفسهما أو ولديهما التلف أو الأذى الشديد وجب وإلا جاز.

وَفِي وُجُوبِ الْفِدْيَةِ عَلَيْهِمَا - ثَالِثُهَا: الْمَشْهُورُ عَلَى الْمُرْضِعِ دُونَهَا، وَرَابِعُهَا: عَلَى الْحَامِلِ إِنْ خَافَتْ عَلَى وَلَدِهَا دُونَهَا، وَخَامِسُهَا: إِنْ كَانَ قَبْلَ سِتَّةِ أَشْهُرٍ

الضمير في قوله: (**دُونَهَا**)، من القول الثالث يعود على الحامل، يعني أنه اختلف في وجوب الفدية على المرضع والحامل إذا أفطرتا على خمسة أقوال؛ فقيل: لا تجب عليهما.

وقيل تجب عليهما بناءً على إلحاقهما بالمريض أولاً؟

والثالث وهو المشهور وجوبها على المرضع دون الحامل؛ لأن الحامل تخشى على نفسها فأشبهت المريض بخلاف المرضع فإنها إنما تخاف على غيرها.

والرابع وجوبها على الحامل إن خافت على ولدها وسقوطها إن خافت على نفسها.

والخامس لأبي مصعب. ونص ما نقله اللخمي عنه: وقال أبو مصعب: إذا خافت على ولدها قبل مضى ستة أشهر أطعمت، وإذا خافت في الشهر السابع لم تطعم؛ لأنها مريضة أي لأنها لا تتصرف إلا في [١٦٤/ أ] الثلث كالمريض.

وحاصل ما ذكره أن في المرضع قولين. المشهور منها الوجوب؛ وفي الحامل أربعة أقوال، ولذلك لو فصلها كما فعل غيره لكان أحسن. ومقتضى كلامه أن الخلاف جار

فيهما سواء خافتا على أنفسهما أو ولديهما، لأنه أطلق في المرضع، وجعل التفصيل في الحامل قولاً مبايناً لغيره. ونحوه للخمي في الحامل. وقريب منه كلام الباجي فإنه قال: إذا خافت الحامل على ولدها من شدة الصيام، لا خلاف في إباحة الفطر واختلف الناس في الإطعام في ذلك.

وعن مالك فيه روايتان: **إحداهما**، لا إطعام، **والثانية** عليها الإطعام، ويتخرج على هذه الرواية وجوب الإطعام على الشيخ الكبير.

وقال ابن حبيب: إن أفطرت خوفاً على نفسها فلا إطعام. انتهى. وقال ابن عطاء الله في المرضع والحامل إذا خافتا على أنفسهما دون ولديهما أفطرتا ولم تطعما عند الجميع. ثم حكى الخلاف في الإطعام، وإذا خافتا على ولديهما فمقتضى كلامه أنهما إن خافتا على أنفسهما يتفق على عدم الإطعام، وإنما الخلاف إذا خافتا على ولديهما.

وَالْكَبِيرُ لا يُطِيقُ الصِّيَامَ كَالْمَرِيضِ وَلا فِدْيَةَ عَلَى الْمَشْهُورِ

أي: أن الكبير الذي لا يطيق الصيام كالمريض في الجواز والوجوب، واختلف في وجوب الفدية عليه فروي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه كان يفتدي؛ فحمله في المشهور على الاستحباب. هكذا النقل لا كما يعطيه ظاهر لفظه من السقوط مطلقاً، هكذا قال ابن عبد السلام وهكذا صرح في الرسالة والجلاب بالاستحباب. والقول بالوجوب ذكره ابن شاس وابن بشير.

فرع:

وهل على المستعطش إطعام؟ روى ابن وهب وابن نافع عن مالك الإطعام عليه واجب. **ابن حبيب**: ويستحب له الإطعام. **ابن يونس**: قال أبو محمد: ومعنى المستعطش الذي لا يقدر أن يقضي إلا ناله العطش الشديد، وأما إن قدر فذلك عليه.

وَفِيهَا: لا يُصَامُ الْعِيدَانُ، وَأَمَّا الْيَوْمَانِ بَعْدَ يَوْمِ النَّحْرِ فَلا يَصُومُهُمَا إلا الْمُتَمَتِّعُ، وَالْيَوْمُ بَعْدَهُمَا لِلْمُتَمَتِّعِ وَالنَّذْرِ، وَلا يُقْضَى فِيهِ رَمَضَانُ، وَلا يُبْتَدَأُ فِيهِ كَفَّارَةٌ بِخِلافِ الإِتْمَامِ ....

تصور كلامه ظاهر.

فائدة: أيام السنة تنقسم إلى ستة أقسام، منها ما يجب صومه وهو رمضان، ومنها ما يحرم صومه وهو العيدان، ومنها لا يجوز إلا لشخص واحد وهما اليومان اللذان بعد يوم النحر، لا يصومها إلا المتمتع الذي لا يجد هدياً، ومنها ما لا يجوز صومه إلا لثلاثة أشخاص: المتمتع، والناذر، ومن كان في صيام متتابع. وإليه أشار بقوله: (**بِخِلافِ الإِتْمَامِ**)، ثم إن بقية أيام السنة منها ما رغّب الشرع فيه بخصوصه كعرفة وعاشوراء، ومنها ما لم يرغب فيه، هكذا قال ابن رشد وغيره.

وينبغي أن يزاد قسم سابع وهو يوم الشك؛ لأنه لا يصام على المشهور على وجه الاحتياط.

وَكَرِهَ مَالِكٌ نَذْرَ الصِّيَامِ وَغَيْرِهِ بِشَرْطٍ أَوْ غَيْرِهِ

قوله: (**أَوْ غَيْرِهِ**). أي: سائر الطاعات (**بِشَرْطٍ أَوْ غَيْرِهِ**) أي: بتعليق، كقوله: إن شفى الله مرضي فعليّ صوم شهر. ومقتضى كلامه كراهة النذر مطلقاً، وسيأتي ما في ذلك في بابه إن شاء الله.

وَيَجِبُ الْوَفَاءُ بِالطَّاعَةِ مِنْهُ

لقوله صلى الله عليه وسلم: «**من نذر أن يطيع الله فليطعه**».

فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ مُحْتَمِلاً لأَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ فَفِي بَرَاءَتِهِ بِالأَقَلِّ قَوْلانِ، مِثْلَ نَذْرِ شَهْرٍ أَوْ نِصْفِ شَهْرٍ، وَفِيهَا: إِنْ صَامَ شَهْراً بِالْهِلالِ أَجْزَأَهُ نَاقِصاً، وَأَمَّا بِغَيْرِهِ فَيُكْمِلُ ....

اللفظ الصادر من الناذر إما أن تصحبه نية أم لا، فإن صحبته عمل عليها، وإلا فإن كان نصاً في مدلوله لزمه ذلك. وإن كان محتملاً لعدد كثير وقليل فهل تبرأ الذمة بالقليل؛ لأن الأصل براءة الذمة؟ أو لا تبرأ إلا بالكثير؛ لأن النذر قد تعلق بذمته فلا تبرأ منه إلا بيقين؟ قولان، ومثّل ذلك بما إذا نذر شهراً أو نصف شهر فهل تبرأ ذمته بتسعة وعشرين يوماً بأربعة عشر يوماً؟ أو لا تبرأ إلا بثلاثين وخمسة عشر يوماً؟

وظاهر كلامه أن الخلاف جار سواء صام في أثناء شهر أو في أوله، ولذلك ذكر مسألة المدونة لتضمنها التفصيل.

وفيه نظر؛ لأن الذي نص عليه غير واحد، أنه صام شهراً بالهلال فإن كان كاملاً لزمه إتمامه اتفاقاً. وإن كان ناقصاً أجزأه اتفاقاً. وإنما الخلاف إذا صام في أثناء الشهر، ومذهب المدونة إنما تجزيه ثلاثون.

وقال محمد بن عبد الحكم: القياس أن تجزيه تسعة وعشرون. وانظر ما في الفرق بين هذه المسألة على المشهور وبين ما إذا نذر هدياً؟ فإن الشاة تجزيه مع أنها أقل الهدايا. ولعل مراد ابن عبد الحكم بالقياس هذا، وإليه أشار اللخمي.

وأما نصف الشهر فإن ابتدأه بالهلال صام خمسة عشر يوماً اتفاقاً. وإن [١٦٤/ ب] ابتدأه بعد مضي خمسة عشر يوماً فكان ناقصاً أكمل خمسة عشر على المشهور، وحكى ابن الماجشون عن بعض الأصحاب أن الأربعة عشر التي صامها نصف شهر، فوجه المشهور أن نصف الشهر خمسة عشر أو أربعة عشر ونصف، ومن وجب عليه نصف يوم وجب عليه تكميله كجزاء الصيد.

ووجه ما حكاه ابن الماجشون أن الناذر لمّا نذر نصف يوم وهو ليس طاعة لم يجب عليه الوفاء به.

خليل: وانظر هل يتخرج على هذه المسألة من نذر نصف عبادة كما لو نذر نصف ركعة أو نصف حج؟ وذكر اللخمي في هذا الأصل خلافاً خرّجه من مسألة ما إذا نذر اعتكاف ليلة، فابن القاسم يلزمه يومها، وقيل: لا يلزمه شيء.

وَمِثْلَ سَنَةٍ بِعَيْنِهَا فَفِي قَضَاءِ مَا لا يَصِحُّ صَوْمُهُ قَوْلانِ. وَعَلَى الْقَضَاءِ فَفِي قَضَاءِ رَمَضَانَ قَوْلانِ، وَالصَّحِيحُ لا يَلْزَمُهُ، وَفِيهَا: كَالْوَقْتِ الَّذِي لا يُصَلِّي فِيهِ لَوْ نَذَرَ صَلاةَ يَوْمٍ بِعَيْنِهِ، وَكَمَا لَوْ نَذَرَ الْعِيدَيْنِ، وَكَأَيَّامِ الْحَيْضِ وَالْمَرَضِ، وَقَالَ مَالِكٌ فِي السَّفَرِ: لا أَدْرِي مَا هُوَ، ثُمَّ سُئِلَ عَمَّنْ نَذَرَ صَوْمَ ذِي الْحِجَّةِ فَقَالَ: يَقْضِي أَيَّامَ الذَّبْحِ إِلا أَنْ يَنْوِيَ أَلا يَقْضِيَهَا ....

أما لفظ مثل فمعطوف على قوله أولاً: (**مِثْلَ نَذْرِ شَهْرٍ**)، وفي بعض النسخ: (ومثله)، أي ومثل المثال السابق في احتمال أقل أو أكثر.

ابن عبد السلام: ورأي المؤلف وغيره أن هذا الخلاف جار على الأصل المتقدم أي: وفي احتمال اللفظ أقل أو أكثر قال: ويحتمل أن يجري على الخلاف في النذر المعين إذا أفطر فيه ناسياً أو مرضاً إلا أن المانع من الصوم في الفرع الذي الكلام عليه شرعي، وفي العذر به خلاف آخر. انتهى.

قال في المدونة: وإن كانت السنة بعينها صامها وأفطر منها يوم الفطر وأيام النحر، ويصوم آخر أيام التشريق. قال مالك: ولا قضاء عليه فيهن ولا في رمضان، إلا أن ينوي قضاء ذلك، كما لو نذر صلاة يوم بعينه، فليصل في الأوقات الجائزة فيها الصلاة، ولا يصلى في الساعات التي لا يصلى فيها، ولا شيء عليه فيها ولا قضاء.

ثم سئل عمن نذر صوم ذي الحجة فقال: يقضي أيام النحر إلا أن يكون نوى ألا يقضيها، قال ابن القاسم: والأول أحب إلي. انتهى.

وذكرت لفظ المدونة لأن به يُتبين أكثر كلام المصنف. وقوله: (**والصحيح لا يلزم فيهما**). أي لا يلزم القضاء في الفرعين. وفي بعض النسخ: (فيها)، فيعود على المدونة، وفي بعض النسخ: (فيها) بغير واو، فيحتمل عوده على المدونة وعلى المسألة المشتملة على الفرعين قال في "النكت": وذهب بعض شيوخنا القرويين في ناذر سنة بعينها أنه لا يقضي رمضان على القولين جميعاً، وكذلك نذر صلاة يوم بعينه ليس عليه أن يقضي وقت صلاة الظهر والعصر على القولين، وإنما الخلاف في الوقت الذي لا يصلى فيه كبعد العصر فيقضي مثل ما يصلى في ذلك الوقت لو جازت الصلاة على التقدير على أحد القولين مثل أيام النحر التي اختلف قوله في قضائها، قال: لأنه صائم في رمضان وهو خارج عن نذره، والذي نذر صلاة يوم قد علم أنه لا بد من صلاة الظهر والعصر، فذلك خارج، نذره. وما لا صلاة فيه - أعني بعد العصر - هو مثل أيام النحر التي هو فيها غير صائم. وقال غيره من شيوخنا، الخلاف يدخل فيما وصفنا. والله أعلم.

ابن عطاء الله: والأظهر أن الخلاف جارٍ في ذلك كله. ولعل هذا هو الذي أشار إليه المصنف بقوله: (**وَعَلَى الْقَضَاءِ**)... إلى آخره.

وقوله: (**وَكَمَا لَوْ نَذَرَ الْعِيدَيْنِ**)... إلى آخره، أي: ومما يرجح السقوط في الفرعين المتقدمين ما لو نذر العيدين وآخر أيام المرض فإن الحكم فيها السقوط، والجامع أن كلا النذرين معصية. وفي " المبسوط " في ناذر العيدين أن عليه القضاء إذا نذرها وهو يعلم بها، لا إن لم يعلم. وما ذكره في المرض محمول على ما إذا لم يطق الصيام، وأما إذا أفطر قادراً عليه فيلزمه القضاء، قاله في المدونة.

وليس المراد بأيام المرض أن ينذر أياماً فيمرض فيها؛ لأن تلك قد تقدمت، وإنما المراد أن ينذر صيام أيام مرضه. والله أعلم.

وقوله: (**وَقَالَ مَالِكٌ فِي السَّفَرِ**)... إلى آخره.

ابن عبد السلام: إنما ذكر في المدونة هذا فيمن نذرت الاثنين والخميس ما بقيت فحاضت أو مرضت فيهما فلا قضاء عليها. قال: وأما السفر فقال مالك: لا أدري ما هو. قال ابن القاسم فيها: كأنه أحب أن تقضي.

ورده كلام ابن عبد السلام فإن ظاهر المدونة أن التوقف في السفر في السؤالين معاً قال: لأنه إن ذكر في التي نذرت بعينها أنها لا تقضي أيام الحيض والمرض، قال: وكذلك التي نذرت كل خميس والاثنين، وأما السفر فلا أدري ما هو؟ يعني في السؤالين. انتهى.

قال ابن عطاء الله: واختلف في السفر مجرداً من غير ضرورة إلى الفطر هل هو عذر كما في رمضان؟ فجعله ابن حبيب عذراً يسقط القضاء، وقال مالك: ليس بعذر يسقط القضاء، رواه عنه ابن عبد الحكم، والفرق بينه وبين رمضان، إنما توجه وجوبه على جميع الخلق فخفف عنهم فيه لما في الإيجاب العام من الحرج والمشقة، ثم أنه في رمضان لم يسقط الفرض بالكلية، بل جوز التأخير فقط، ولو جعل عذراً في النذر [١٦٥/ أ] لأسقط القضاء. وهذا هو الظاهر، وعلى هذا فيلزم الإمساك في السفر؛ لأنه إنما يأتي غالباً على الاختيار.

ابن عطاء الله: وقول ابن القاسم، كأنه أحب أن تقضي يحتمل أن يريد: أن القضاء غير لازم عنده، ولكنه استحبه ويحتمل أن يريد: أنه يستحب الحكم بوجوب القضاء أي: الذي يحبه، أنه ليس بعذر، وإن أفطر لأجله، فقد وجب عليه القضاء، ووجهه أنه أفطر مع القدرة على الصوم في نذره فوجب عليه القضاء كالحاضر. انتهى.

قوله: (**ثُمَّ سُئِلَ عَمَّنْ نَذَرَ صَوْمَ ذِي الْحِجَّةِ**) هو أحد القولين في المسألة السابقة، وكلامه في المدونة أحسن من كلام المصنف.

ويمكن أن يوجه هذا القول بأنه شبّه الصوم بالاعتكاف كما قال في من نذرَتْ اعتكاف شعبان فشرعَتْ فيه ثم حاضت فإنه قال: تقضي أيام حيضها إشارة إلى أنها عبادة واحدة فلا تتجزأ وقد صح بعضها فعليها تكمليها، ولو حاضت من أول شعبان اعتكفت إذا طهرت بقيته ولا تقضي أيام حيضها؛ لأن في المسألة الأولى اعتكفت بنية شعبان بجملته فقد لزمها كله بالشروع، فإذا حاضت ثم طهرت كملت ما دخلت فيه.

وفي هذه المسألة ليس عليها أن تنوي إلا بقية شعبان، فإذا نوت بقيته فقد انقضى اعتكافها بانقضائه. قاله ابن عطاء الله.

أَمَّا لَوْ [لَمْ يُعَيِّنْ] قَضَى

هذا مقابل قوله: (**بعينها**). يعني، أما لو نذر سنة أو شهراً ولم يعين قضى أيام السفر من غير خلاف.

فرع:

قال اللخمي: إذا قال لله علي أن أصوم هذه السنة، فإن سمّاها مثل سنة سبعين أو ثمانين صام ما بقي منها ولا قضاء عليه لما مضى. وإن قال: هذه السنة ولم يزد شيئاً، فالقياس أن لا شيء عليه إلا صيام ما بقي كالأول؛ وقال مالك في العتبية: في من حلف في نصف سنة إن فعل كذا أو كذا صام هذه السنة فقال: إن نوى باقيها فذلك له، وإن لم ينو شيئاً استأنف من يوم حلف اثني عشر شهراً.

اللخمي: وفيه نظر؛ لأن قوله: هذه السنة. يقتضي التعريف، وهو بمنزلة القائل: لله علي أن أصلي هذا اليوم فلا شيء عليه إلا صلاة ما بقي منه.

وَمِثْلَ سَنَةٍ أَوْ شَهْرٍ أَوْ أَيَّامٍ وَلَمْ يَنْوِ التَّتَابُعَ - ثَالِثُهَا: يَلْزَمُ التَّتَابُعُ فِي السَّنَةِ وَالشَّهْرِ ولا يلزم في الأَيَّامِ، وَالْمَشْهُورُ: لا يَلْزَمُ ....

تصور المسألة ظاهر. والمشهور مذهب المدونة، والقول بلزوم المتابعة في الجميع لابن كنانة، والتفصيل لابن الماجشون.

اللخمي: وهو أحسن؛ لأن العرف أن الشهر عبارة عن جملة متتابعة من الهلال إلى الهلال. وقول القائل: ثلاثون يوماً شهر، مجاز والعلاقة المشابهة. هذا معنى كلامه. وقوله: **(وَمِثْلَ)** معطوف على قوله أول الفصل: **(مثل شهر)**.

ابن عبد السلام: وهو من أمثلة احتمال اللفظ لأقل أو أكثر.

وَلَوْ نَذَرَ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلانٌ فَقَدِمَ لَيْلاً صَامَ يَوْمَهُ؛ فَإِنْ قَدِمَ نَهَاراً فَلا قَضَاءَ عَلَى الْمَشْهُورِ

يعني: أن من نذر صيام يوم قدوم فلان، ففلان إن قدم ليلاً لزم الناذر صيام صبيحة تلك الليلة.

ورأى اللخمي أنه لا شيء عليه؛ لأن الليل ليس محلاً للصوم. وإن قدم نهاراً فالمشهور سقوط القضاء؛ لأن وجوب القضاء مشروط بتقديم الوجوب أو تقديم سببه، وكلاهما منتف. وذهب عبد الملك وأشهب إلى وجوب القضاء.

فرع:

قال أشهب: ولو قدم نهاراً وكان قد بيت صومه تطوعاً أو لقضاء رمضان أو لغيره لم يجزه لنذره، ولا لما صامه له.

وفي اللخمي: يجزيه عما صامه له؛ ولم يذكر قول أشهب، وإنما اقتصر على الإجزاء فقط.

ابن الماجشون: ولو علم أنه يدخل نهاراً فبيت الصوم لم يجزه؛ لأنه صامه قبل وجوبه. قال عبد الملك وأشهب وأصبغ: وليصم اليوم الذي يليه.

وَلَوْ قَدِمَ يَوْمَ عِيدٍ لَمْ يَقْضِ، وَخَرَّجَهُ اللَّخْمِيُّ عَلَى الأُولَى

يعني: فلو قدم فلان يوم عيد فالمنقول في المذهب أنه لا قضاء على الناذر.

وخرج اللخمي فيه القولين المتقدمين، والجامع أن كلاً من الزمانين لا يصح صومه شرعاً. وقد يفرق بينهما بأن الزمان قابل شرعاً في المسألة الأولى، وإنما امتنع شرطه بخلاف العيد، فإنه لا يقبل الصوم بوجه.

وَلَوْ نَذَرَ يَوْماً بِعَيْنِهِ فَنَسِيَهُ - فَثَلاثَةٌ: يَتَخَيَّرُ، وَجَمِيعُهَا، وَآخِرُهَا

أي: إذا نذر يوماً معيناً ونسيه فثلاثة أقوال: ونقلت كلها عن سحنون وآخر أقواله أن يصومها جميعاً واستظهر للاحتياط، ووافقه بأن القاسم على قوله أنه يصوم آخرها.

قال ابن القاسم: وهو يوم الجمعة، لأن قبل يوم الجمعة لا يحقق عمارة ذمته وإنما يتحقق بالأخير، فإن وافقه فهو أداء وإلا فهو قضاء.

وأنكر بعض المتأخرين كون الجمعة آخر أيام الجمعة وزعم أنه يوم السبت.

وَأَجَازَ مَالِكٌ صَوْمَ الأَبَدِ وَحَمَلَ النَّهْيَ عَلَى ذِي عَجْزٍ أَوْ مَضَرَّةٍ

النهي هو حديث أبي قتادة أن رجلاً قال: يا رسول الله، كيف بمن صام الدهر؟ قال: «**لا صام ولا أفطر**» خرجه مسلم.

قوله: (**ذِي عَجْزٍ**) إن أريد به العاجز عن الصيام فلا يبقى للنهي فائدة، وإنما ينبغي أن يحمل على من يلحقه عجز في الطاعات أو مضرة في بدنه. وروي عن مالك، ونقله في القبس عن علمائنا [١٦٥/ ب] أن النهي محمول على من يصوم الأيام التي نهى الشرع عن صيامها.

ابن عبد السلام: وإطلاق ابن حبيب في صيام الدهر أنه أحسن لمن قوي عليه بعيد.

وَقَدْ وَرَدَ صَوْمُ يوم عَرَفَةَ ويوم عَاشُورَاءَ، وَيَوْمِ التَّرْوِيَةِ، وَصَوْمُ الأَشْهُرِ الْحُرُمِ، وَشَعْبَانَ

روى مسلم أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجة عن أبي قتادة أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**صيام يوم عرفة إني أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله، والسنة التي بعده، وصيام يوم عاشوراء إني أحتسب على الله أن يكفّر السنة التي قبله**».

قيل: إنما كان يوم عاشوراء يكفر سنة ويوم عرفة يكفر سنتين لأن يوم عرفة يوم محمدي ويوم عاشوراء يوم موسوي عليه الصلاة والسلام والأفضل للحاج الفطر فطر يوم عرفة.

وقد صح أنه عليه الصلاة والسلام: كان مفطراً في حجّه فيه.

وأما يوم التروية فروى ابن حبيب في واضحته أنه عليه الصلاة والسلام قال: «**صوم يوم التروية كصوم سنة**» قيل: وهو حديث مرسل.

ابن يونس: وروي أنه عليه الصلاة والسلام صام الأشهر الحرم وهي: رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم. انتهى.

ولم أره في شيء من كِتب الحديث. بل يعارضه ما رواه مالك والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم حتى نقول: لا يفطر، ويفطر حتى نقول: لا يصوم، وما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم استكمل صيام شهر قط إلا رمضان، وما رأيته في شهر أكثر صياماً منه في شعبان. وهذا لفظ الموطأ.

والذي جاء في الأشهر الحرم ما رواه أبو داود والنسائي وابن ماجة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**صم من الحرم واترك، صم من الحرم واترك، صم من الحرم واترك**» وقال بأصابعه الثلاثة فضمها وأرسلها.

وفي مسلم عنه عليه الصلاة والسلام: «**أفضل الصيام بعد رمضان شهر الله المحرم**».

وأما شعبان، فروى أبو داود والنسائي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: كان أحب الشهور إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصومه شعبان، ثم يصله برمضان. وعنها أيضاً أنها قالت: ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في شهر أكثر صياماً منه في شعبان، كان يصومه إلا قليلا وفي رواية مسلم، بعد إلا قليلا بل كان يصومه كله.

وعن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصوم شهرين متتابعين إلا شعبان ورمضان.

وَكَرِهَ مَالِكٌ صِيَامَ سِتَّةِ أَيَّامٍ بَعْدَ يَوْمِ الْفِطْرِ، وَإِنْ وَرَدَ، لِلْعَمَلِ

أشار بقوله: **(وَإِنْ وَرَدَ، لِلْعَمَلِ)**، لما في مسلم: «**من صام رمضان وأتبعه ستا من شوال، كان كصيام الدهر**» قال في الموطأ: لم أر أحداً من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل العلم يكرهون ذلك ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك. انتهى.

وصرح صاحب الذخيرة بأن مالكاً استحب صيامها في غير شوال، ولم يأخذ مطرف وغيره بكراهة مالك وتعليله، وإنما كره مالك ذلك مخافة أن يلحقها أهل الجهل برمضان، فأما الرجل في خاصة نفسه يصومها لرغبته فلم يكن يكره ذلك. وفي الجواهر: واستحب مالك صيامها في غير ذلك الوقت لحصول المقصود به من تضاعف أيامها وأيام رمضان في كونها تبلغ عدة العام كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**صيام رمضان بعشرة أشهر وصيام ستة أيام بشهرين فذلك سنة**».

ومحمل تعيين محلها في شوال عقب الصوم على التخفيف في حق المكلف لاعتياده بالصوم لا لتخصيصها بذلك الوقت فلا جرم أنه لو أوقعها في عشر ذي الحجة مع ما

روي في فضل الصيام لكان أحسن لحصول المقصود مع حيازة فضل الأيام المذكورة والسلامة مما اتقاه مالك رضي الله عنه.

وَأَجَازَ مَالِكٌ صَوْمَ يَوْمِ الْجُمُعَةِ مُنْفَرِداً، قَالَ الدَّاوُدِيُّ: لَمْ يَبْلُغْهُ الْحَدِيثُ

قال عليه الصلاة والسلام: «**لا يصومن أحدكم يوم الجمعة إلا أن يصوم يوماً قبله أو يوماً بعده**». وقال: لا تخصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي، ولا يوم الجمعة بصيام من بين سائر الأيام. ودخل على جويرية بنت الحارث يوم الجمعة وهي صائمة فقال: «**أصمت أمس**»؟ فقالت: لا. قال: «**أتريدين أن تصومي غداً**»؟ قالت: لا. قال: «**فأفطري**». انفرد به البخاري، وانفرد مسلم بقوله: «**لا تخصوا ليلة الجمعة**» واجتمعا على ما سوى ذلك.

وخرج الترمذي وغيره عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصوم ثلاثة أيام من كل شهر، وقلّ ما كان يفطر يوم الجمعة، وصححه ابن عبد البر، وفي رواية الحافظ علي بن المفضل المقدسي: ما رأيته مفطراً يوم الجمعة.

أبو عمر: وروي عن ابن عمر أنه قال: **ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مفطراً يوم الجمعة قط**.

وذكره ابن أبي شيبة عن حفص بن غياث عن ليث بن أبي سليم عن عمير بن أبي عمير عن ابن عمر قال: وروي عن ابن عباس أنه كان يصوم يوم الجمعة ويواظب عليه.

قال الحافظ: وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم [١٦٦/ أ] : «**من صام يوم الجمعة كتبت له عشرة أيام غر زهر من أيام الآخرة لا تشاكلهن أيام الدنيا**» انتهى.

وفي الموطأ: لم أسمع أحداً من أهل العلم والفقه ومن يقتدي به ينهى عن صيام يوم الجمعة، وصيامه حسن، وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه، وأراه أنه كان يتحراه.

قيل: هو محمد بن المنكدر، وقيل: صفوان بن سليم.

وَوَرَدَ صَوْمُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، وَرَوَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَانَ لا يُعَيِّنُ، وَرَوَى أَبُو الدَّرْدَاءِ: الأَيَّامَ الْبِيضَ، وَاسْتَحَبَّ ابْنُ الْقَابِسِيِّ مِنْ أَوَّلِ الشَّهْرِ

أي: ورد صوم ثلاثة أيام مطلقة ومقيدة، فروت عائشة رضي الله عنها، أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يبالي من أي الشهر صام. وروى أبو الدرداء: الأيام البيض. وهي صبيحة ثلاثة عشر وأربعة عشرة وخمسة عشر. وروي أنه كان يصوم من غرة كل شهر ثلاثة أيام وهو يشهد للقابسي.

واختار بعضهم: الأول والحادي عشر والحادي والعشرين.

واستحب ابن حبيب وغيره صوم السابع والعشرين من رجب؛ لأن فيه بعث النبي صلى الله عليه وسلم والخامس والعشرين من ذي القعدة؛ لأن فيه أنزلت الكعبة على آدم عليه السلام ومعها الرحمة وثالث المحرم؛ لأن فيه دعا زكرياء ربه فاستجاب له.



الاعْتِكَافُ: قُرْبَةٌ

لم يبين ما رتبته في القُرَب، والظاهر أنه مستحب، إذ لو كان سنة لم يواظب السلف على تركه. قال في الرسالة: والاعتكاف من نوافل الخير. وكذلك قال في المقدمات.

وحكمة مشروعيته التشبه بالملائكة الكرام في استغراق الأوقات في العبادة وحبس النفس عن شهواتها، وكف اللسان عن الخوض فيما لا ينبغي.

ومما يدل على أنه قربة، ما وقع لمالك في العتبية من رواية ابن القاسم لما قيل له: من كان منزله من الفسطاط على ثلاثة أميال، أيعتكف في مسجد قريته؟ أم يسير إلى الجمعة؟ لأن قريته لا تجمع فيها الجمعة؟ قال: اعتكافه أولى من مسيره إلى الجمعة.

مَالِكٌ: ولَمْ يَبْلُغْنِي أَنَّ أَحَداً مِنَ السَّلَفِ اعْتَكَفَ غَيْرَ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، وإِنَّمَا تَرَكُوهُ لِشِدَّتِهِ ....

هذا لمالك في المدونة، وفي المجموعة: مازلت أفكر في ترك الصحابة رضي الله عنهم الاعتكاف مع أنه عليه الصلاة والسلام لم يزل يعتكف حتى توفي، حتى أخذ بنفسي أنه كالوصال الذي نهى عنه وفعله، فقيل له: إنك تواصل، فقال: «**إني لست كأحدكم**».

وَهُوَ لُزُومُ الْمُسْلِمِ الْمُمَيِّزِ الْمَسْجِدَ - لِلْعِبَادَةِ صَائِماً كَافّاً عَنِ الْجِمَاعِ وَمُقَدِّمَاتِهِ - يَوْماً فَمَا فَوْقَهُ بِالنِّيَّةِ ....

قوله: (**الْمُسْلِمِ**). كالمستغني عنه بقوله: (**لِلْعِبَادَةِ صَائِماً**). إذ علم أنهما لا يصحان من غير المسلم، ثم في قوله: (**لِلْعِبَادَةِ**) إجمال، إذ من العبادات ما لا يفعله المعتكف كما سيأتي، وقوله: (**كَافّاً عَنِ الْجِمَاعِ وَمُقَدِّمَاتِهِ**). أي ليلاً ونهاراً.

فَيَصِحُّ مِنَ الْمَرْأَةِ وَالصَّبِيِّ وَالرَّقِيقِ

أي: لدخولهم تحت المسلم المميز، ويدخل في الرقيق من فيه عقد حرية.

وَإِنْ أَذِنَ لامْرَأَتِهِ أَوْ لِعَبْدِهِ فَدَخَلا فِيهِ فَلَيْسَ لَهُ قَطْعُهُ

لّما كان الاعتكاف ليس بواجب وهو مستلزم للصيام، وكل منهما مستلزم منع الوطء ومقدماته، لم يجز للمرأة أن تعتكف إلا بإذن زوجها لما في الصحيح، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**لا تصوم المرأة وبعلها شاهد إلا بإذنه**». وكذلك العبد؛ لأن اعتكافه يبطل حق السيد في خدمته.

ومن أذن لامرأته أو لمملوكه فدخلا فيه فليس له قطعه، وهل له الرجوع بعد الإذن وقبل الدخول؟ **ابن عبد السلام**: في الأصل قولان. انتهى.

والرجوع في كتاب ابن شعبان، وهو مفهوم المدونة لقوله: ومن أذن لعبده أو لامرأته في الاعتكاف فليس له قطعه عليهما إذا دخلا فيه. فاشترط الدخول. وقيد أبو عمران وعبد الحق واللخمي ما في المدونة بما إذا أذن لهما في الفعل، وأما لو أذن لهما في النذر فنذراه فليس له قطعه عليهما وإن لم يدخلا فيه.

وَلا تَخْرُجُ لِلْعِدَّةِ إلا بَعْدَهُ

قال في المدونة: وإن طلّقها زوجها أو مات عنها لم تخرج حتى تتم اعتكافها، ثم تتم ما بقي من العدة في بيتها.

قال ربيعة: وإن حاضت في العدة قبل أن ينقضي اعتكافها خرجت، فإذا طهرت رجعت لإتمام اعتكافها، وإن سبق الطلاق الاعتكاف فلا تعتكف حتى تحل. انتهى.

قال في العتبية: وكذلك المحرمة إذا دخلت في الإحرام ثم طلقت فإنها تتم إحرامها؛ قال في البيان: ولو سبق الطلاق أو الموت الاعتكاف أو الإحرام لم يصح لها أن تحرم ولا أن تعتكف حتى تنقضي العدة لأنها قد لزمتها فليس لها أن تنقضها. انتهى.

والحاصل الترجيح بالسبقية. وقال أبو الحسن الصغير: إذا أحرمت بعد موت زوجها نفذت وهي عاصية، بخلاف المعتكفة فإنها لا تنفذ إذا أحرمت، وتبقي على اعتكافها حتى تتمه. إذ لو قيل أنها تخرج للحج إذا أحرمت لبطل اعتكافها لكونه لا يصح إلا في المسجد، بخلاف الإحرام فإنه [١٦٦/ ب] إنما يبطل المبيت لا أصل العدة. انتهى. فانظره مع كلام صاحب البيان إلا أن يحمل قوله في البيان: لا يصح على معنى: لا يجوز. والله أعلم.

وَإِنْ مَنَعَهُ نَذْراً فَعَلَيْهِ إِنْ اعْتَقَ

يعني: إذا نذر العبد اعتكافاً بغير إذن السيد فمنعه السيد منه بقي في ذمته متى أعتق قضى، وليس للسيد أن يسقطه مطلقاً. خلاف الدين لأن بقاء الدين عليه عيب يبخس ثمنه بخلاف النذر، ولأن للناس غرضاً في أن العبد إذا عتق يكون مستغنياً غير محتاج، حتى إن بعضهم ليعطيه شيئاً لهذا. وإذا كان مدياناً انتزع منه ما بيده، فيفوت غرض سيده، فلذلك كان لسيده أن يسقطه بخلاف الاعتكاف.

وقوله: (**فَعَلَيْهِ إِنْ اعْتَقَ**). ظاهره سواء كان نذره معيناً أو مضموناً، قيل: وهو ظاهر قول ابن القاسم في المدونة. وقال سحنون: إن كان النذر معيناً فمنعه السيد حتى انقضت الأيام فلا قضاء عليه.

وَلا يُمْنَعُ الْمُكَاتَبُ الاعْتِكَافَ الْيَسِيرَ

هو ظاهر.

وَالرِّدَّةُ وَالسُّكْرُ الْمُكْتَسَبُ مُبْطِلانِ قَارنا أَوْ طَرَآ فَيَجِبُ اسْتِئْنَافُهُ فِي السُّكْرِ، وَفِي غَيْرِ الْمُكْتَسَبِ كَالْجُنُونِ وَالإِغْمَاءِ الْبِنَاءُ ....

لأن الردة نقيض شرطه وهو الإسلام. والسكر كذلك لكونه مناقضاً للتمييز. واحترز بالمكتسب من غيره، فإنه كالمجنون يبني لعذره.

وذكر المقارنة ليس بظاهر؛ لأن الإبطال يستدعي شيئاً متقدماً حتى يبطل وهو معدوم.

وَفِي إِبْطَالِهِ بِالْكَبَائِرِ الَّتِي لا تُبْطِلُ الصَّوْمَ كَالْقَذْفِ وَالْخَمْرِ لَيْلاً: قَوْلانِ، بِخِلافِ الصَّغَائِرِ ....

لا خفاء في أن الكبائر المبطلة للصوم مبطلة للاعتكاف، لبطلان شرطه كالزنا واللواط وشرب الخمر نهاراً، وأما الكبائر التي لا تبطل الصوم فنص في المدونة على البطلان في حق من سكر ليلاً. وحمل بعضهم على هذا، والبغداديون كل كبيرة.

وَالْمَسْجِدُ وَرِحَابُهُ سَوَاءٌ

يعني في الإجزاء، واستحب في المدونة عجز المسجد؛ لأنه أخفى للعبادة وللبعد ممن يتشاغل بالحديث معه.

اللخمي: واختلف فيما سوى سطح المسجد، ففي الكتاب يعتكف في عجز المسجد وفي رحابه. وقال ابن وهب عنه: لم أره إلا في رحبة المسجد. وقال في المجموعة: لم أره إلا في عجز المسجد، والقول الأول أحسن، واختلف إذا اعتكف في رحبة المسجد هل يضرب خباء يكون فيه؟ فأجاز ذلك في المدونة. وقال ابن وهب عنه: لم أسمع أنه يضرب ما يبيت فيه والأول أحسن.

وقد ضرب أزواج النبي صلى الله عليه وسلم الأخبية يعتكفن فيها. انتهى.

وخالف ابن لبابة في ثلاثة مسائل، فأجاز في غير المسجد بغير صوم، وأجاز المباشرة في غير المسجد، وهل الرحاب ما كان مضافاً إلى المسجد محجراً عليه وإن كان خارجاً عنه؟ وعلى هذا فليس لكل المساجد رحاب، وإليه ذهب سند والتلمساني. أو هو صحنه؟ وأما خارجه فلا يجوز الاعتكاف فيه، وإليه ذهب الباجي وصاحب اللباب، وهو الصحيح.

بِخِلافِ السَّطْحِ عَلَى الأَشْهَرِ، وَبِخِلافِ بَيْتِ قَنَادِيلِهِ وَنَحْوِهِ

ما ذكره في السطح ظاهر، ونحو بيت القناديل السقاية وبيت الخطابة، وإنما لم يجز الاعتكاف في هذه المواضع لكونها محجوراً عليها فصارت كالبيوت.

وَفِي صُعُودِ الْمُؤَذِّنِ الْمَنَارَ ثَالِثُهَا: يُكْرَهُ كَالسَّطْحِ

قال في المدونة: واختلف قوله في صعود المؤذن المنار فمرة قال: لا، ومرة قال: نعم. وجل قوله فيه الكراهة، وذلك رأيي.

وقوله: (**كَالسَّطْحِ**) ففيه أيضاً الأقوال الثلاثة. قال ابن يونس بعد ذكر الخلاف عن مالك في صعود المؤذن المنار: وكذلك اختلف قوله في سطوح المسجد.

واستبعد ابن عبد السلام هذا الحمل بأنه لو أراده لقال: وفي صعود المؤذن السطح والمنار. وجعل قوله: (**كَالسَّطْحِ**) من تمام القول الثالث. وما ذكرناه أولى؛ لأنه أكثر.

فائدة:

وما ذكره من وجه الاستبعاد ليس بلازم. وظاهر كلامه جواز الآذان للمعتكف؛ لأنه إنما ذكر الخلاف في صعود المؤذن المنار، ومثله استقرأ عياض من المدونة. وحكى في المفهم عن مالك في جوازه ومنعه روايتين قال: والجميع على الجواز، وهذا فيما [١٦٧/ أ] على المنار وأما في غيره فلا خلاف في إجزائه. انتهى.

ونحوه لعياض: وصرح اللخمي بجوازه في صحن المسجد، وقيده بما إذا لم يكن المؤذن الذي يرصد الأوقات.

فَإِنْ كَانَ فِي أَثْنَائِهِ جُمُعَةٌ، وَهُوَ مِمَّنْ تَجِبُ عَلَيْهِ فَفِي تَعْيِينِ الْجَامِعِ قَوْلانِ

إن اعتكف أياماً لا تأتي فيها الجمعة، اعتكف في أي مسجد شاء، وكذلك إن كانت الجمعة، تأتي ولكنه ممن لا تلزمه الجمعة.

وروى ابن عبد الحكم أن الاعتكاف لا يكون إلا في الجامع، وإن كانت الأيام تأتي فيها الجمعة وهو ممن تلزمه، فالمشهور أنه لا يعتكف إلا في مسجد الجمعة.

وقيل: بل يكره الاعتكاف في غيره فقط.

ومنشأ الخلاف: هل يبطل اعتكافه بخروجه إلى الجمعة؟ وهو المشهور على ما نقله الباجي وغيره أم لا يبطل مطلقاً ويخرج إلى الجمعة؟، وهي رواية ابن الجهم. وفرق ابن الماجشون فقال: إن دخل على ذلك ابتداء خرج، وبطل، بخلاف ما إذا اعتكف أولاً أياماً لا تأخذه فيها الجمعة، ثم خرج لمرض وعاد فجاءته الجمعة، فإنه يخرج ولا يبطل، هكذا نقل ابن زرقون وغيره.

وَعَلَى صِحَّتِهِ فَفِي إِتْمَامِهِ فِي الْجَامِعِ أَوْ عَوْدِهِ قَوْلانِ

يعين إذا فرعنا على الشهور بطل اعتكافه، وإن فرعنا على صحته فهل يتم في الجامع؟ وهي رواية عن مالك أو يرجع إلى المسجد الذي ابتدأ فيه؟ وهو قول عبد الملك، وقيد سند الخلاف بما إذا لم يعين الموضع بنذره، وأما لو عينه فيرجع.

وَيَخْرُجُ لِحَاجَتِهِ أو لِمَعِيشَتِهِ إِنِ احْتَاجَ وَلَوْ بَعُدَ

المراد بحاجة الإنسان الغائط والبول واستحبوا أن يكون في غير منزله؛ لأن المنزل لا يخلو من شغل، ولمعيشته، أي: لما يأكله ويشربه.

وكره مالك في آخر قوليه أن يعتكف حتى يكون له من يكفيه ذلك أو يعدّ ما يكفيه. ولا يعتكف إلا من كان مكتفياً حتى لا يخرج إلا لحاجة الإنسان. وأول قوليه في المدونة الجواز، قال فيها: ولا يمكث بعد قضاء حاجته شيئاً. قال ابن القاسم في العتبية: ويخرج المعتكف لعيادة أبويه إذا مرضا ويبتدئ اعتكافه. ورأى ذلك واجب عليه لبرهما قال: ولا يخرج لجنازتهما.

وفرّق الباجي بينهما بأنهما في الحياة يرضيان بزيارته ويسخطان بتركها.

سند: وفيما قاله نظر، فإن ذلك من حقوقهما. قال: ويلزمه إذا مات أحدهما فإن عدم خروجه يسخط الآخر.

وقوله: (**وَلَوْ بَعُدُ**) يعني إذا لم يجد إلا ذلك ولو وجد الأقرب ثم تعداه فذلك مكروه أو مفسد.

بِخِلافِ عِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَالْحُكُومَةِ وَأَدَاءِ الشَّهَادَةِ وَصَلاةِ الْجَنَائِزِ، فَإِنْ كَانَ فِي الْمَسْجِدِ وَقَلَّ الاشْتِغَالُ بِهِ فَقَوْلانِ ....

أي: فلا يخرج لهذه لما يلزم من فوات شرطه، وهو المسجد من غير ضرورة.

وفي الموطأ: عن عائشة رضي الله عنها أنها كانت إذا اعتكفت لا تسأل عن المريض إلا وهي تمشي. وقوله: (**فَإِنْ كَانَ فِي الْمَسْجِدِ**)... إلى آخره، كره مالك في المدونة الصلاة على الجنائز وإن انتهى إليه زحام المصلين عليها، قال فيها: ولا يعود مريضاً معه في المسجد إلا أن يصلي إلى جنبه فلا بأس أن يسلم عليه، ولا يقوم ليعزي ولا ليهني.

والقول بالجواز لعبد الوهاب في المعونة والتلقين. ففي التلقين: ولا يتصدر للإقراء ولا لتدريس العلم ولا يمشي لعيادة مريض أو صلاة على جنازة إلا أن يقرب ذلك من موضعه أو يسأل في قليل من العلم. انتهى بمعناه.

وَيَخْرُجُ لِغُسْلِ جُمُعَتِهِ أَوْ لِجَنَابَةِ احْتِلامٍ، وَلا يَنْتَظِرُ غَسْلَ ثَوْبِهِ وَلا تَجْفِيفَهُ، وَلذَلِكَ اسْتُحِبَّ أَنْ يُعِدَّ ثَوْباً آخَرَ ....

كلامه ظاهر التصور، وكلامه منصوص في المدونة، اللخمي: ويختلف في خروجه لغسل الجمعة قياساً على الاختلاف في خروجه لصلاة العيدين؛ لأن كليهما سنة. وفي المجموعة: لا بأس أن يخرج ليغتسل لحر أصابه.

وَيُكْرَهُ اشْتِغَالُهُ بِالْعِلْمِ وَكِتَابَتِهِ مَا لَمْ يَخِفَّ

سئل مالك في المدونة أيجلس مجالس العلماء ويكتب العلم؟ فقال: لا يفعل إلا الشيء الخفيف والترك أحب إلي. ابن القاسم في النوادر عن مالك إجازة كتابة الرسالة الخفيفة أو قراءتها إذا احتاج.

قال صاحب المقدمات وصاحب الجواهر: اختلف في العمل الذي يعمل في الاعتكاف؟ فقيل إنه الصلاة وقراءة القرآن وذكر الله، دون ما سوى ذلك من أعمال البر، وهو مذهب ابن القاسم؛ لأنه لا يجيز للمعتكف عيادة المريض ولا مدارسة العلم ولا الصلاة على الجنازة وإن كان ذلك كله من أعمال البر.

وقيل: أنه جميع أعمال البر المختصة بالآخرة، وهو مذهب ابن وهب؛ لأنه لا يرى بأساً للمعتكف في مدارسة العلم وعيادة المريض، يريد: في موضع معتكفه، وكذلك الصلاة على الجنائز على مذهبه إذا انتهى إليه زحام الناس.

وقلنا الأعمال المختصة بالآخرة تحرزاً من الحكم بين الناس والإصلاح بينهم. انتهى. قال في الجلاب: ولا بأس أن يقرأ أو يقرئ غيره القرآن.

وَلا يأْخُذُ مِنْ شَعَرِهِ وَلا يَحْتَجِمُ وَإِنْ جَمَعَهُ وَأَلْقَاهُ لِحُرْمَةِ المسجِد

هذا ظاهر، قال في المجموعة: ولا يخرج لمداواة [١٦٧/ ب] علة بعينه وليأته من يعالجه وكره مالك في المدونة أن يخرج من المسجد ويأكل بين يديه، ولكن في المسجد، قال: ولا يأكل ولا يقيل فوق ظهر المسجد.

وَالصَّوْمُ لَهُ وَلِغَيْرِهِ سَوَاءٌ

أي: أنَّ من شرطه الصيام وليس من شرط الصيام أن يكون له؛ لاعتكافه صلى الله عليه وسلم في رمضان.

فَلَوْ نَذَرَ اعْتِكَافاً؛ فَقَوْلانِ

أي: فلو كان الاعتكاف منذورا فهل يتعين له صوم فلا يجزئ في رمضان؟ أو هو كغيره؟ قولان، والأول لابن الماجشون وسحنون، والثاني لمالك وابن عبد الحكم بناء على أن الصوم ركن فناذر الاعتكاف ناذر لجميع أجزائه، أو شرط فناذر الاعتكاف غير ناذر له لخروجه عن الماهية.

وَلَوْ طَرَأَ مَا يمنع الصوم فَقَطْ دُونَ الْمَسْجِدِ كَالْمَرِيضِ إِنْ قَدَرَ وَالْحَائِضُ تَخْرُجُ ثُمَّ تَطْهُرُ، فَفِي لُزُومِ الْمَسْجِدِ ثَالِثُهَا: الْمَشْهُورُ: يَخْرُجَانِ، فَإِذَا صَحَّ وطَهُرَتْ رَجَعَا تِلْكَ السَّاعَةَ وَإِلا ابتدآ ....

الضمير في (**يمنع**) عائد على الصوم، أي إذا طرأ مانع يمنع الصوم خاصة دون المكث في المسجد فإنه يخرج، ولم يذكر المصنف في الخروج خلافاً، وفيه قولان. واقتصر على الخروج لأنه مذهب المدونة.

وأما الحائض فإنها تخرج اتفاقاً، وإنما ذكرها المصنف بطريق التبع ليفيد الخلاف فيها، إذ الخلاف فيها وفي المريض بالنسبة إلى العود سواء.

وقوله: **(فَفِي لُزُومِ الْمَسْجِدِ)** تنبيه على الأقوال، أي ففي لزوم العود إلى المسجد وعدم لزومه. وقوله: **(يَخْرُجَانِ)** توطئة لذكر الرجوع لا أنه المقصود. وتؤخذ بقية الأقوال من قوله: **(رَجَعَا تِلْكَ السَّاعَةَ وَإِلا ابتدآ)** فالأول يرجعان، وإن لم يرجعا لم يبتدآ. والقول الثاني أنهما لا يرجعان حينئذ بل إلى الليل لفقدان الصوم. وهو قول سحنون، والثالث وهو المشهور يرجعان تلك الساعة وإلا ابتدآ.

واعلم أن هذه المسألة تشكل على الناس؛ لأن غالب عادة المصنف أن القول الثالث يدل على القولين الأولين كما سبق؛ فيلزم على الغالب من عادته من قوله: **(ثَالِثُهَا: الْمَشْهُورُ : يَخْرُجَانِ)** أن يكون الأول يخرجان والثاني يمكثان وليس كذلك؛ لأن الحائض لا يمكن بقاؤها في المسجد.

والجواب عن هذه: أنه هنا لم يجر على الغالب من عادته. وقد فعل ذلك في مواضع لا تخفى على من له اشتغال بهذا الكتاب. والحق أن كلامه في هذه المسألة مشكل. والله أعلم.

فرع:

إذا خرج المريض والحائض فهما في حرمة الاعتكاف، وقال ابن القاسم عن مالك في العتبية أنها إذا خرجت للحيضة فلها أن تخرج في حوائجها إلى السوق وتصنع ما أرادت إلا لذة الرجال من قبلة أو جسة ونحوهما.

قال سحنون: لا أعرف هذا بل تكون في بيتها في حرمة الاعتكاف ولا تدخل المسجد.

وَفِي البقاء يَوْمَ الْعِيدِ لِقَضَاءِ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ بَعْدَهُ – قَوْلانِ

كما لو نذر اعتكاف العشر الأواخر ثم مرض بعد دخوله فيه خمسة ثم صح فإنه يقضي بعد العيد الخمسة التي مرضها وهل يلزمه أن يقيم يوم العيد في المسجد؟ قولان؛ وهما معا في المدونة والمشهور عدم اللزوم؛ قال فيها في المثال المذكور: فإذا صح قبل الفطر

بيوم فليرجع إلى معتكفه فيبني ولا يبيت يوم الفطر في معتكفه ويخرج، فإذا مضى يوم الفطر عاد إلى معتكفه.

وقال ابن نافع عن مالك: يشهد العيد مع الناس ويرجع إلى المسجد ذلك اليوم لا إلى بيته.

وعلى المشهور فلو صح المريض ليلة العيد فلا يأتي وكذلك فهم عياض وناقض المسألة بمسألة المريض المتقدمة يصح في بعض يوم، فإن المشهور أنه يرجع، وكذلك الحائض تطهر، ولا فرق، فإن الكل مفرطون، ونحو هذه المناقضة للتونسي.

وأجيب عنها: بأن اليوم الذي طهرت فيه الحائض وصح فيه المريض يصح صومه لغيرهما بخلاف يوم العيد فإنه لا يصح صومه لأحد.

وتقدير كلام المصنف: وفي لزوم المعتكف الذي بقي لقضاء ما بقي عليه.

وفي بعض النسخ (وفي الباقين) بالياء والنون. وفي بعضها: (وفي البقاء) على المصدر.

بِخِلافِ مَا لَوْ تَخَلَّلَ ابْتِدَاءً عَلَى الأَصَحِّ

هذه مسألة في الجلاب. قال فيه: ولو اعتكف خمساً من رمضان وخمساً من شوال خرج يوم الفطر من المسجد إلى أهله، وعليه حرمة العكوف كما هي، ثم عاد قبل غروب الشمس من يومه. وقال عبد الملك يقيم في المسجد يومه ولا يخرج إلى أهله ويكون يومه ذلك كليل أيام الاعتكاف.

وعلى هذا فمخالفة هذا الفرع للذي قبله إنما هي على كلام المصنف فقط. وإلا فقد ذكرنا أن المشهور فيهما الخروج، وهذا أولى من قول ابن عبد السلام وابن هارون: معناه، أن الأصح في المذهب الفرق بين أن يتخلل المرض في أثناء الاعتكاف بعد مضي يوم فأكثر، وبين أن يتخلل قبل الدخول فيه، فالأول يجب عليه قضاء أيام المرض والثاني لا قضاء عليه. قاله ابن عبدوس وتأوله ابن أبي زيد على النذر المعين. انتهى باختصار.

فإن كلامهما غير منطبق على كلام المصنف، إذ لا يقال: تخلل لما كان في الابتداء ولأن الكلام في لزوم المسجد لا في القضاء، لكن في كلام المصنف على ما ذكرناه أولاً نظر، لأن مسألة ابن الجلاب مقيدة بالنذر، وذلك [١٦٨/ أ] لا يؤخذ من كلام المصنف، ذكر ذلك عبد الحق في تهذيبه، قال: وإذا اعتكف في خمس بقين من رمضان نواها مع خمسٍ من شوال أو دخل في غيره ينوي عكوف عشرة أيام على أن يفطر منها بعد خمسة أيام يوماً هذه نيته، فإننا ننهاه عن ذلك قبل الدخول فيه، فإذا دخل لم يلزمه إلا الخمسة الأولى ولا تلزمه الأيام التي بعد فطره. أبو محمد: إلا أن يكون نذرها بلسانه.

وَعَلَى اللُّزُومِ فَفِي خُرُوجِهِ لِلْعِيدِ قَوْلانِ

الخروج لمالك كغسل الجمعة، وعدمه لسحنون كصلاة الجنازة وهو أقيس، لأن مكثه واجب وصلاة العيد سنة.

وَالْجِمَاعُ وَمُقَدِّمَاتُهُ، مِنَ الْقُبْلَةِ، وَالْمُبَاشَرَةِ، وَمَا فِي مَعْنَاهُمَا مَفْسَدَةٌ لَيْلاً أَوْ نَهَاراً، وَلَوْ كَانَتْ حَائِضاً وَلا بَأْسَ أَنْ يَعْقِدَ النِّكَاحَ فِي مَجْلِسِهِ، وَبِالطِّيبِ ....

قوله: (**مَفْسَدَةٌ**) أي عمداً أو سهواً أو غلبة. وقوله: (**ولَو كانت حائضا**) ظاهر، ونص عليه في المدونة. وقوله: (**وَلا بَأْسَ أَنْ يَعْقِدَ النِّكَاحَ**) قيده في المدونة بأن يغشاه في مجلسه وهو مقيد أيضاً بأن لا يطول التشاغل به، وسواء كان زوجاً أو ولياً.

والفرق بينه وبين المحرم أن المعتكف عنده وازع وهو الصوم والمسجد؛ ولأن الحج عبادة شاقة فاحتيط لها، ولأن الحج مسافر، فالغالب بعده على الأهل وذلك مظنة التذكر المؤدي إلى الفساد بخلاف المعتكف.

ابن وهب عن مالك: ولا يكره للمعتكفة أن تتزين وتلبس الحلي. وذكر حمديس أنها لا تتطيب، وفي المجموعة خلافه.

وَيَجِبُ الاسْتِئْنَافُ لِجَمِيعِهِ بِالْمُفْسِدِ عَمْداً وَيَجِبُ الْقَضَاءُ بِغَيْرِهِ وَالْبِنَاءُ

يعني: أن مفسد الاعتكاف إذا فعل على سبيل العمد مبطل لجميع الاعتكاف لأنه لما كانت سنة التتابع تنزل بذلك منزلة العبادة الواحدة، فذلك يفسد كله بفساد جزئه.

قوله: (**وبِغَيْرِهِ**) أي فإن لم يكن عمداً، بل كان سهواً أو غلبة فإنه يجب القضاء متصلاً بآخره. وظاهر كلامه أن القبلة والمباشرة بل والوطء سهواً مما يقضي فيه ويبني، وليس كذلك؛ ففي المدونة: إن جامع في ليله أو نهاره ناسياً أو قبل أو باشر أو لامس فسد اعتكافه وابتدأه. وأما إن أفطر لمرض فإما أن يكون في نذر أو نفل. قال في المقدمات: والنذر في الاعتكاف على وجهين: **أحدهما** أن ينذر اعتكاف أيام بأعيانها، **والثاني**: أن ينذر أياماً بغير أعيانها، فالأول لا يخلو أن تكون من رمضان أو من غيره، فإن كانت من رمضان، فعليه قضاؤها إن مرضها كلها لوجب قضاء الصوم عليه. وإن مرض بعضها قضى ما مرض منها، ووصله، فإن لم يصل، استأنف، سواء كان مرضه من أولها قبل دخوله فيها أو لا.

وكذلك إن أفطر ساهياً، وأما إن أفطر فيها متعمداً من غير عذر فعليه استئناف الاعتكاف مع الكفارة لفطره في رمضان. وإن كانت من غير رمضان فمرضها كلها أو بعضها فثلاثة أقوال: **أحدها**: عليه القضاء مطلقاً على رواية ابن وهب في الصوم، **الثاني**: نفي القضاء مطلقاً؛ وهو مذهب سحنون. **والثالث**: التفرقة بين أن يمرض قبل دخوله في الاعتكاف فلا يلزمه قضاء وبين أن يمرض بعد دخوله فيلزمه؛ وهو مذهب ابن القاسم في المدونة على تأويل ابن عبدوس.

واختلف إذا أفطر فيه ساهياً على قولين، **أحدهما**: لا قضاء عليه وهو مذهب سحنون، **والثاني**: عليه القضاء بشرط الاتصال، وهو مذهب ابن القاسم في المدونة.

وأما الوجه الثاني وهو أن ينذر أياماً بغير أعيانها فيقضي ما مرض منها أو أفطر ساهياً يصل ذلك باعتكافه. ولا خلاف في هذا، وإن أفطر فيه متعمداً أفسده ووجب عليه قضاؤه لوجوبه عليه بالدخول فيه، انتهى باختصار.

وإن كان الاعتكاف تطوعاً فإن أفطر فيه بمرض أو حيض فلا قضاء عليه، وإن أفطر ناسياً قال عبد الملك: عليه القضاء. وهذا ظاهر المدونة؛ لقوله: من أكل يوماً من اعتكافه ناسياً يقضي يوماً مكانه، فعمم. وكذلك قال بعضهم: إن مذهب المدونة القضاء مطلقاً، وحمل بعضهم المدونة على النذر المعين وأما التطوع فلا يقضي فيه بالنسيان. وهو قول عبد الملك أيضاً وابن حبيب وهو أصح. وانظر: ما الفرق على الأول بين الاعتكاف والصوم؟

تنبيه:

قال ابن رشد على ما تأول عليه ابن عبدوس إشارة إلى مسألة المدونة التي قال فيها: فيمن نذر اعتكاف شعبان فمرضه فلا شيء عليه، وإن نذرته امرأة فحاضت فيه، فإنها تصل القضاء بما اعتكفته قبل ذلك، ففرق بينهما ابن عبدوس بما ذكره عنه. واختاره ابن أبي زمنين وقال بعضهم: إنما قال في الحائض تقضي بناء على قوله في ناذر ذي الحجة أنه يلزمه قضاء أيام الذبح وكذلك ظاهر قول سحنون، وحمل المسألة على الخلاف لقوله بعد ذلك: وهذه مختلطة والله أعلم.

وَلا يُسْقِطُهُ الاشْتِرَاطُ

الضمير عائد على القضاء أي إذا اشترط المعتكف أولاً [١٦٨/ ب] أنه إن حدثت له ضرورة توجب القضاء فلا قضاء، لم يفده ذلك. قال في الموطأ: وإنما الاعتكاف عمل من الأعمال مثل الصلاة والصيام والحج فمن دخل في شيء من ذلك فإنما يعمل بما مضى من السنّة وليس له أن يحدث في ذلك غير ما مضى عليه المسلمون.

وحكي عن ابن القصار أنه قال: إن اشترط في الاعتكاف ما يغير سنته فلا يلزمه الاعتكاف والأول هو المعروف.

وَيَبْنِي مَنْ خَرَجَ لِتَعَيُّنِ جِهَادٍ أَوْ مُحَاكَمَةٍ عَلَى الأَصَحِّ وَإِلَيْهِ رَجَعَ

أي: أن المعتكف في الثغور إذا نزل العدو فخرج ليقاتل أو عينه الإمام أو أخرجه الحاكم مطلقاً لإقامة حد عليه أو غيره، هل يبني - وإليه رجع مالك - أو يبتدئ؟ قولان، وهما في المدونة.

ابن هارون: وفي كلام المصنف إيهام أن مالكاً رجع في المسألتين وإنما تكلم في المدونة على مسألة الجهاد فقط.

فرع:

قال فيها: ولا ينبغي للحاكم إخراجه لخصومة أو غيرها حتى يتم اعتكافه إلا أن يتبين له أنه إنما اعتكف لوزا أو فرارا من الحقوق فيرى فيه رأيه.

وَمَنْ أَخَّرَ لِبِنَاءَ بَعْدَ ذَهَابِ عُذْرِهِ ابْتَدَأَ على الأصح

يعني: أن من كان حكمه البناء فتركه فذلك يتنزل منزلة من قطع اعتكافه اختياراً. والله أعلم.

وَما اخْتُلِفَ فِي وُجُوبِ الْكَفَّارَةِ فِيهِ اخْتُلِفَ فِي الاسْتِئْنَافِ، وَما اخْتُلِفَ فِي وُجُوبِ قَضَاءِ صِيَامِهِ اخْتُلِف فِي قَضَائِهِ ....

حاصله أنه جعل الاستئناف هنا كالكفارة في رمضان والقضاء هنا كالقضاء في رمضان، فإن وجبت الكفارة باتفاق وجب استئناف الاعتكاف باتفاق. وإن اختلف فيها، فيختلف هنا في الاستئناف وكذلك القضاء. وليس ذلك صحيحا؛ لأن المشهور سقوط الكفارة عن المجامع ناسياً والمكرهة ولا خلاف في وجوب الاستئناف.

عياض: وأما تقبيلها واللمس بها مكرهة فيجب أن يراعى وجود اللذة منها وإلا فلا شيء عليها. وأيضاً فإن الإنعاظ الناشيء عن القبلة والمباشرة والمذي فمختلف في قضاء الصوم فيهما ولا خلاف في وجوب قضاء الاعتكاف بهما.

وَأَقَلُّهُ يَوْمٌ، وَقِيلَ: وَلَيْلَةٌ، وأكمله عَشَرَةٌ، وفِي كَرَاهَةِ مَا دُونَهَا قَوْلانِ

أما القولان الأولان فلعلهما مبنيان على أنه هل يجب استيعاب الليلة بالاعتكاف أم لا؟ وقوله: (**وأكمله عَشَرَةٌ**) نحوه لابن حبيب واللخمي. ولفظ اللخمي: أكثره.

ابن حبيب: أعلاه. وعلى هذا فاعتكاف الزائد خلاف الأولى؛ لأنه ليس وراء الأكمل فضيلة تطلب، ونقل عن بعضهم كراهة الزيادة، وظاهر كلام صاحب الرسالة خلافه لقوله: وأقل ما وهو أحب إلينا من الاعتكاف عشرة أيام.

وفي الجلاب: والاختيار أن لا يعتكف المرء أقل من عشرة أيام.

قوله: (**وفِي كَرَاهَةِ مَا دُونَهَا**) قال في المقدمات: قال ابن القاسم: أقل الاعتكاف عشرة أيام، وذلك رأيي أن لا ينقص عن عشرة أيام؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لم ينقص منها. ولكن إن نذر من ذلك لزمه.

وسئل مالك في "العتبية" عن الاعتكاف في يوم أو يومين، فقال: ما أعرف هذا من اعتكاف الناس. قال ابن القاسم: وسئل عنه قبل ذلك فقال: لم أر به بأسا. وأنا لست أرى به بأسا؛ لأن الحديث قد جاء: أدنى الاعتكاف يوم وليلة، ولم أر من صرح بالكراهة فيما دون العشرة. نعم قد يؤخذ من قول مالك أن أقله عشرة، ومما قاله أيضاً في "العتبية".

التلمساني: قال الأبهري: لا بأس أن يعتكف الإنسان عشرة أيام أو أقل أو أكثر.

وَمَنْ نَذَرَ اعْتِكَافَ لَيْلَةٍ لزمه يومها، فَقِيلَ: تَبْطُلُ

الأول هو المشهور، وهو مذهب المدونة، والبطلان لسحنون؛ ولعل سبب الخلاف هل هو ناذر له بغير شرطه فيبطل؟ أو الأصل في الكلام الإعمال دون الإهمال؟.

وَيَجِبُ تَتَابُعُهُ فِي الْمُطْلَقِ

أي: إذا نوى التتابع أو عدمه فعلى ما نوى، وإن لم ينو شيئاً لزمه التتابع لأنه سنة.

وَمَنْ دَخَلَ قَبْلَ الْغُرُوبِ اعْتَدَّ بِيَوْمِهِ وَبَعْدَ الْفَجْرِ لا يُعْتَدُّ بِهِ، وَفِيمَا بَيْنَهُمَا قَوْلانِ

[١٦٩/ أ] أي أن من دخل معتكفه قبل غروب الشمس اعتد بصبيحة تلك الليلة اتفاقاً، اختلف إذا دخل بينهما فالمشهور الاعتداد. وقال سحنون: لا يعتد به وحمل بعضهم قول سحنون على أنه ليس بخلاف، وأن المشهور محمول على النذر. وقول سحنون محمول على التطوع. **ابن رشد**: والظاهر أنه خلاف.

ابن راشد وابن هارون: وظاهر كلامه أن الخلاف جار ولو دخل بقرب غروب الشمس.

وظاهر الرواية أن الخلاف لا يدخل هذه وإنما محله إذا دخل قبل طلوع الفجر.

وانظر ما قاله الأصحاب هنا مع ما في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل في معتكفه.

وَإِذَا دَخَلَ وَنَوَى وَجَبَ الْمَنْوِيُّ بِخِلافِ الْجِوَارِ، لا يَجِبُ إِلا بِاللَّفْظِ كَالنَّذْرِ لجوار مَكَّةَ أَوْ مَسْجِدٍ فِي بَلَدٍ سَاكِنٍ هُوَ فِيهِ ....

أما قوله إذا دخل ونوى وجب المنوي فظاهر، وهو من ثمرة وجوب التتابع، لأن ذلك يصيره بمنزلة العبادة الواحدة. وأما الجوار فلا شك أن الجوار المنذور باللفظ واجب لأنه طاعة. وأما عقده بالقلب، فذلك جار على الخلاف في انعقاد اليمين بالقلب.

وأما إن لم يكن إلا مجرد النية، فإن نوى يوماً أو أياماً لم يلزمه ما بعد الأول، وهل يلزمه اليوم المنفرد أو اليوم الأول فيما إذا نوى أياماً بالدخول فيها؟

حمل ابن يونس على المدونة اللزوم، قال: وكذلك إن دخل في اليوم الثاني لزمه، وقال أبو عمران: لا يلزمه هذا الجوار وإن دخل فيه، إذ لا صوم فيه، لأنه إنما نوى أن يذكر الله

والذكر يتبعض، فما ذكر يصح أن يكون عبادة، وكذلك لو نوى قراءة معلومة فلا يلزمه جميع ما نوى؛ لأن ما قرأ منه يثاب عليه، بخلاف صوم اليوم الواحد الذي لا يتبعض، قال في المقدمات: وقوله أظهر. والجوار بضم الجيم: المجاورة.

ابن رشد وعياض: وهو على قسمين: جوار مطلق وهو كالاعتكاف سواء في لزوم الصوم وغيره، ومقيد، وهو الذي ذكره في المدونة بقوله: والجوار كالاعتكاف إلا من جاور بمكة نهارا وينقلب من الليل إلى أهله فلا يصوم فيه، ولا يلزمه بدخول ونية حتى ينذره بلفظه.

وَمَنْ نَذَرَ اعْتِكَافاً بِمَسْجِدِ الْفُسْطَاطِ فَلْيَعْتَكِفْ بِمَوْضِعِهِ بِخِلافِ مَسْجِدِ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ وإيلياء ....

هذه المسألة وقعت هنا في بعض النسخ، ومعناها أن من نذر أن يعتكف بمسجد مصر وهو في موضع آخر، فليعتكف موضعه. بخلاف ما لو نذر الاعتكاف في أحد المساجد الثلاثة لقوله عليه الصلاة والسلام: **«لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد»**.

فرع:

قال في المدونة: ومن نذر أن يصوم بساحل من السواحل بموضع يتقرب بإتيانه كمكة والمدينة لزمه الصوم بذلك الموضع، وإن كان من أهل مكة وإيلياء، قال في المستخرجة: ولو نذر مثل ذلك بمثل العراق وشبهها صام مكانه.

ابن يونس: ولو نذر اعتكافاً بساحل من السواحل اعتكف بموضعه بخلاف الصوم، لأن الصوم لا يمنعه من الحرس والجهاد والاعتكاف يمنعه من ذلك، فاعتكافه بموضعه أفضل.

ابن راشد: سؤال: إذا نذر أن يتصدق بهذا الدرهم المعين لم يجز له أن يمسكه ويتصدق بمثله، ولو أراد أن يمسكه ويخرج عنه دينارا لم يجز، وها هنا إذا نذر أن يعتكف بمسجد الفسطاط اعتكف بمسجد موضعه، وإن كان بمكة اعتكف بمسجدها لأنه أتى بالأفضل -وأجاز مالك له أن يأتي بالمثل والأفضل- وفي مسألة الدرهم لم يجز له ذلك ؟!

والجامع بينهما أن خصوص الدرهم لا يتعلق به غرض للفقراء، والحاصل لهم بالمعين حاصل لهم بغيره كما أن خصوص هذا المسجد لا اعتبار به، فإذا أتى بمثل ما نذره أو أفضل منه جاز، وهذا السؤال كثيرا ما أورده علي الفضلاء ولم يتحرر لي جواب أرضاه، فتأمله انتهى.

وَإِذَا غَرَبَتِ الشَّمْسُ مِنْ آخِرِ أَيَّامِهِ جَازَ الْخُرُوجُ

هذا ظاهر ولا أعلم فيه خلافاً، إلا ما اختاره اللخمي، وحكاه بعضهم عن ابن لبابة من مكثه ليلة آخره، لقول أبي سعيد فلما كانت ليلة إحدى وعشرين وهي الليلة التي يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من صبيحتها من اعتكافه.

وَفِي خُرُوجِهِ لَيْلَةَ الْفِطْرِ قَوْلانِ، وعَلَى الْمَنْعِ فِي فَسَادِهِ بِالْخُرُوجِ أَوْ بِمَا يُضَادُّ الاعْتِكَافَ قَوْلانِ ....

المشهور أن يقيم لفعله عليه الصلاة والسلام، وعليه فقال ابن القاسم: ليس بواجب خلافاً لابن الماجشون فإنه رآه واجباً وأبطل الاعتكاف بخروجه أو بفعله ما يضاد الاعتكاف.

ولعل منشأ الخلاف اختلاف الأصولين في فعله عليه الصلاة والسلام هل هو محمول على الوجوب أو على الندب؟ [١٦٩/ ب]

وَأَفْضَلُهُ الْعَشْرُ الأَوَاخِرُ مِنْ رَمَضَانَ لِطَلَبِ لَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَاخْتَلَفَ الْمَذْهَبُ فِي قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ: «الْتَمِسُوهَا فِي الْعَشْرِ الأَوَاخِرِ فِي التَّاسِعَةِ وَالسَّابِعَةِ وَالْخَامِسَةِ»، فَقِيلَ بِظَاهِرِهِ، وَالْمَنْصُوصُ: لِتِسْعٍ بَقِينَ أَوْ سَبْعٍ أَوْ خَمْسٍ ....

لا خفاء في أفضيلة العشر الأواخر لمواظبته عليه الصلاة والسلام عليها، ويشهد للمنصوص ما في مسلم عن أبي سعيد الخدري لما سئل عن معنى الخامسة والسابعة والتاسعة، قال: إذا مضت واحدة وعشرون فالتي تليها اثنان وعشرون، فهي التاسعة، فإذا مضت ثلاث وعشرون فالتي تليها أربعة وعشرون فهي السابعة، فإذا مضت خمس وعشرون التي تليها هي الخامسة. وخرج البخاري نحو ذلك مرفوعاً من

حديث ابن عباس والحديثان المذكوران مبنيان على أن الشهر ناقص، وكأنه اعتبر المحقق وألغى المشكوك.

وَقَوْلُ مَنْ قَالَ مِنَ الْعُلَمَاءِ: إِنَّهَا فِي جَمِيعِ الْعَشْرِ الأَوَاخِرِ أَوْ فِي جَمِيعِ الشَّهْرِ فِي جميع السنة أَوْ كَانَتْ وَرُفِعَتْ ضَعِيفٌ ....

لا شك في ضعف الأخير.

ابن هارون: وأما الأول فليس بضعيف كما تقدم في العشر الأواخر. قال المؤلف: بل هو الصحيح عند الجمهور، أنها تدور في العشر الأواخر؛ لأن الأحاديث في هذا الباب صحيحة ولا يمكن الجمع بينها إلا على ذلك. انتهى.

وقد اختلف في ليلة القدر على ثلاثة أقوال: أحدها: أنها في ليلة بعينها لا تنتقل عنها إلا أنها غير معروفة ليجتهد في طلبها، ليكون ذلك سبباً في طلبها لاستكثار فعل الخير. وافترق الذين ذهبوا إلى هذا على أربعة أقوال، **أحدها**: أنها في العام كله، **والثاني**: أنها في شهر رمضان، **والثالث**: أنها في العشر الأواسط وفي العشر الأواخر. **والرابع**: أنها في العشر الأواخر.

والقول الثاني أنها في ليلة بعينها لا تنتقل عنها معروفة، واختلف القائلون بهذا القول على أربعة أقوال: **أحدها** أنها في ليلة إحدى وعشرين على حديث أبي سعيد.

والثاني أنها في ليلة ثلاث وعشرين على حديث عبد الله بن أنيس الجهني.

والثالث: أنها ليلة سبع وعشرين على حديث أبي بن كعب وحديث معاوية؛ وهي كلها أحاديث صحاح.

والرابع: أنها ليلة ثلاث وعشرين أو ليلة سبع وعشرين. والقول الثالث أنها ليست في ليلة بعينها وأنها تنتقل في الأعوام، وليست مختصة بالعشر الأواخر. والغالب أن تكون في العشر الأواسط والعشر الأواخر. والغالب من ذلك أن تكون في العشر الأواخر، وإلى هذا ذهب مالك رحمه الله والشافعي وأحمد وأكثر أهل العلم وهو أصح الأقوال. قاله في المقدمات.

الْحَجُّ وَاجِبٌ مَرَّةً، وَفِي الْفَوْرِ أَوْ تَوْسِعَتِهِ إِلَى خَوْفِ الْفَوَاتِ قَوْلانِ

أما وجوبه فلا إشكال فيه. قال القرافي في ذخيرته وابن بزيزة ومُصَنِّف الإرشاد في عمدته: والمشهور الفور. وقال ابن الفاكهاني في باب الأقضية من شرح الرسالة: والمشهور التراخي، وبالجملة فالعراقيون نقلوا عن مالك الفور، ويرون أنه المذهب. والباجي وابن رشد والتلمساني وغيرهم من المغاربة يرون أن المذهب الترخي أخذاً له من مسألة الزوجة والأبوين، وذلك لأن أشهب روى عن مالك أنه سئل عمن حلف على زوجته ألا تخرج فأرادت الحج وهي صرورة، أنه يقضى عليه بذلك، قال: ولكن لا أدري ما تعجيل الحنث ها هنا حلف أمس، فتقول هي: أنا أحج اليوم، ولعله يؤخر ذلك سنة. وفي كتاب ابن عبد الحكم: أنه يؤخر ذلك سنة. قالوا: ولو كان ذلك على الفور ما شك في تعجيل الحنث، وأجيب بأن مالك فهم عنها قصد الإضرار؛ لقوله حلف أمس، وتقول هي: أحج اليوم، وإذا تأملت ذلك وجدت دلالته على الفور أقرب. وأشار المصنف إلى مسألة الأبوين بقوله:

وَعُمْدَةُ الْمُوَسِّعِ طَوْعُ الأَبَوَيْنِ، وَلا يَقْوَى لِوُجُوبِهِ أَيْضاً

أي: وعمدة القائل بالتراخي ما وقع لمالك من رواية ابن نافع أن الولد لا يعجل على والديه في الفريضة، وليستأذنهما العام والعام القابل، فإن أبيا فليخرج، ولو كان على الفور لعجل عليهما؛ لأن التراخي معصية ولا طاعة للأبوين في المعصية.

والجواب من وجهين:

أحدهما: أن هذا معارض بمثله، فقد نقل في النوادر روايةً أخرى بالإعجال عليهما، ونص ما ذكره: قال مالك: ولا يحج بغير إذن أبوه إلا حجة الفريضة، فليخرج ويدعهما، وإن قدر أن يراضيهما حتى يأذنا له فعل، وإن نذر حجة لا يكابرهما ولينظر إذنهما عاماً بعد

عام ولا يعجل، فإن أبيا فليحج، ومن توجه حاجاً بغير إذن والديه، فإن بعد وبلغ مثل المدينة فليتمادى. انتهى. ثم ذكر رواية ابن نافع عن النص المتقدم.

الثاني: وهو ما ذكره المصنف: أن طاعة الأبوين لما كانت واجبة على الفور بالاتفاق وكان الحج مختلفاً في فوريته قدم المتفق على فوريته. ولا يلزم من التأخير لواجب [١٧٠/ أ] أقوى منه أن يكون الفور غير واجب.

خليل: والظاهر قول من شهر الفور. وفي كلام المصنف ميل إليه؛ لكونه ضَّعَفَ حُجَةَ التراخي؛ لأن القول بالفور نقله العراقيون عن مالك، والتراخي إنما أخذ من مسائل، وليس الأخذ منها بقوي، وعلى التراخي فهو مقيد بخوف الفوات كما قال المصنف، وهو ستون سنة، قاله سحنون، زاد: ويفسق وترد شهادته. ومنهم من أشار إلى أن ذلك مغياً بظن العجز، وذلك ربما اختلف باختلاف الناس بكثرة المرض وقِلَتِهِ. قال في المقدمات: ولا أعلم أحداً قال يفسق وترد شهادته غير سحنون.

وَيَجِبُ بِالإِسْلامِ وَالْحُرِّيَّةِ وَالتَّكْلِيفِ وَالاسْتِطَاعَةِ

كلامه ظاهر. وذِكْرُ الإسلام من شرائط الوجوب مبني على أن الكفار غير مخاطبون بفروع الشريعة. قال في الذخيرة: والمشهور الخطاب.

وَالْمُعْتَبَرُ الأَمْنُ وَالإِمْكَانُ غَيْرُ الْمُضِرِّ مِنْ غَيْرِ تَحْدِيدٍ

أي: والمعتبر في الاستطاعة وحصولها الأمن على نفسه وماله، وإمكان السير بغير مشقة فادحة تلحقه في باطنه أو ظاهره؛ بأن يحتاج إلى السؤال ولا عادة له به، أو إلى المشي أو ركوب الْمُقَتَّبُ، ولا يقدر على ذلك إلا بمشقة عظيمة، ولا يعتبر مطلق المشقة وإلا سقط الحج عن أكثر المستطيعين.

ونقل عبد الحق عن بعض شيوخه: أنه يعتبر في الاستطاعة وجود الماء في كل منهل؛ لأنه لو كُلِّفَ بنقل الماء لشَقَ عليه ذلك.

وهل المعتبر ما يوصل فقط أو يرجع؟ نص عليه اللخمي - وهو ظاهر الرسالة-: أن المعتبر ما يوصل فقط. **اللخمي**: إلا أن يعلم أنه إن بقي هناك ضاع وخشي على نفسه، فيراعى ما يبلغه ويرجع به إلى أقرب المواضع مما يمكنه التمعش فيه.

ونقل ابن المعلى عن بعض المتأخرين من أصحابنا اعتبار الذهاب والرجوع، وهو الذي قاله التلمساني؛ لأنه قال: إن قلنا إنه على التراخي اعتبر ما ينفقه ذاهباً وراجعاً وما ينفقه على الأقارب والزوجة، وإن قلنا إنه على الفور لم يعتبر ما ينفقه على الزوجة والأقارب، وهو مذهب الشافعي، وهو أظهر، إذ على الإنسان حرج عظيم في إلزامه المقام بغير بلده.

فَلِذَلِكَ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلافِ الأَشْخَاصِ وَالْمَسَافَاتِ، فَيَلْزَمُ الْقَادِرَ عَلَى الْمَشْيِ بِغَيْرِ رَاحِلَةٍ، والأَعْمَى بِقَائِدٍ مِثْلِهِ ....

أي: ولأجل أن المعتبر في الاستطاعة الإمكان غير المضر يختلف الحال باختلاف أحوال الناس فليس من لا يقدر على المشي ولا يكفيه القليل من المال كغيره، وليس القريب كالبعيد، ولا زمان الخصب كزمان الجدب؛ ولهذا جعل اللخمي الاستطاعة على أربعة أقسام: فإن لم تكن له صناعة في سفره، ولا قدرة له على المشي، اعتبر في حقه الزاد والراحلة، وإن كانت له صناعة يعيش بها في سفره وهو قادر على المشي لم يعتبر في حقة، وباقي التفسير واضح.

وقوله: (**والأَعْمَى بِقَائِدٍ مِثْلِهِ**) أي: والأعمى إذا كان قادراً على المشي ووجد من يقوده مثل البصير في الوجوب، ولا إشكال في هذا.

فرع:

قال مالك: إن الركوب لمن قدر عليه أفضل من المشي. **الأبهري**: لحجه صلى الله عليه وسلم راكباً؛ ولأنه أمكن في أداء ما يلزمه من الفرائض؛ لأنه أقرب إلى الشكر والرضى، والمشي أقرب إلى العجز، ولما فيه من زيادة النفقة المضاعف ثوابها.

وقال اللخمي وغيره من المتأخرين: المشي أفضل.

وَفِي السَّائِلِ إِنْ كَانَتِ الْعَادَةَ إِعْطَاؤُهُ قَوْلانِ

قوله: (**وَفِي السَّائِلِ**) أي: إن كانت عادته السؤال، واحترز به مما لم تكن عادته السؤال وهو لا يقدر على الوصول إلا بالسؤال. ففي البيان أنه لا خلاف أنه لا يجب عليه. واختلف هل يباح له أو يكره؟ والأول رواه ابن عبد الحكم، والثاني: رواه ابن القاسم.

واحترز بقوله: (**إِنْ كَانَتِ الْعَادَةَ إِعْطَاؤُهُ**) مما لو كانت العادة عدم الإعطاء، فلا يلزمه حينئذ بالاتفاق.

وقوله: (**قَوْلانِ**) هما روايتان، وروى ابن القاسم السقوط وزاد فيها الكراهة، وهو ظاهر المذهب وأظهر من جهة المعنى، وروى ابن وهب الوجوب.

وَقِيلَ: يُعْتَبَرُ الزَّادُ وَالرَّاحِلَةُ

هذا مقابل قوله أولاً: (**من غير تحديد**) وهذا قول سحنون وابن حبيب. قال في الجواهر: وتؤول على من بعدت داره. ودليله ما رواه أبو داود والترمذي: أنه عليه الصلاة والسلام سئل عن الاستطاعة، فقال: «**هي الزاد والراحلة**». الترمذي: وتكلم بعض أهل العلم في راويه من قبل حفظه، وأجيب عنه أيضاً بأنه خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له، أو لأنه فهم عن السائل أنه لا قدرة له إلا بذلك.

[١٧٠/ ب] وقد سئل مالك، هل الاستطاعة الزاد والراحلة؟ فقال: لا، والله واحد يجد زاداً وراحلة ولا يقدر، وآخر يقدر أن يمشي راجلاً، ورب صغير أجلد من كبير ولا صيغة في هذا أبين مما قال الله تعالى: ﴿ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [آل عمران:٩٧].

وَلا يُعْتَبَرُ بَقَاؤُهُ فَقِيراً، وَقِيلَ: مَا لَمْ يُؤَدِّ إِلَى ضَيَاعِهِ أَوْ ضَيَاعِ مَنْ يَقُوتُ

يعني: إذا كان معه ما يكفيه لسفره لكنه إن سافر بقي فقيراً - لا شيء له ولا لأهله - فالمشهور الوجوب من غير نظر إلى ما يؤول أمره إليه، وأمر أهله؛ لأنه يصدق عليه أنه مستطيع، وهذا قول ابن القاسم في العتبية؛ لأنه سئل عن الرجل تكون له القرية ليس له غيرها، أيبيعها في حجة الإسلام ويترك ولده في الصدقة؟ قال: نعم ذلك عليه. وقيده في البيان بأن لا يخشى عليهم الهلاك، وأما لو خشي عليهم لَقَدَّمَهُم قال: وهذا على أنه على الفور، وأما على التراخي، فلا شك في تقديم الولد. والشاذ أنه لا يلزمه للحرج، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**كفى بالمرء إثماً أن يضيع من يقوت**».

وذكر في البيان: أنه اختلف في الإنسان ليس عنده إلا ما يحج به أو يعطيه لزوجته نفقة، وإن خرج ولم يترك لها نفقة طلقت نفسها على قولين: فإن قلنا الحج على التراخي اعتبر ما ينفقه عليها. وإن قلناعلى الفور كان أولى من النفقة؛ لأن نفقة الزوجة لم تتعين، فإن شاءت صبرت وإن شاءت فارقت. وكذلك ذكر التلمساني في الأقارب.

وسئل مالك - رحمه الله - عن الرجل العزب لا يكون عنده إلا ما يتزوج به أو يحج؟ قال: يحج. ولا شك في هذا القول بأنه على الفور.

ابن رشد: وعلى التراخي فالحج أولى، فإن تزوج لم يفسخ وكان آثماً على الفور. وهذا كله ما لم يخش العنت، وإن خشي تزوج، قاله مالك في السليمانية. ولا يجوز أن يتزوج الأمة ليوفر المال للحج لوجود الطول.

وَيُعْتَبَرُ الأَمْنُ عَلَى النَّفْسِ وَالْمَالِ وَفِي سُقُوطِهِ بِغَيْرِ الْمُجْحِفِ قَوْلانِ

لما ذكر أن الاستطاعة هي الأمن والإمكان، وتكلم على الإمكان، أخذ يتكلم على الأمن فقال: ويعتبر الأمن على النفس ولا شك في ذلك. وأما المال فإن كان من لصوص فكذلك؛ لأن ذلك يؤدي إلى ضياع النفس من غير فائدة وإن كان من صاحب مكس، فإن كان ما يأخذه غير معين أو معيناً مجحفاً سقط الوجوب، وفي غير المجحف قولان، أظهرهما عدم السقوط وهو قول الأبهري، واختاره ابن العربي وغيره، والآخر حكاه ابن القصار عن بعض الأصحاب، وفي شرح الرسالة لأبي محمد عبد الصادق: وإن كان مع الرجل زاد وراحلة إلا أنه لا يستطيع من لصوص قال مالك: هو عذر بين، ثم رجع بعدما أفتى به زماناً، وقال: الحذر لا ينجي من القدر، ويجب عليه. ابن المواز: لم يقل ذلك مالك إلا في مدينة الرسول عليه السلام، وأما غيرها من الأمصار فهو مخير إن شاء أجاب أو ترك. انتهى باختصار.

ابن عبد السلام: وقد تقدم أنه لا يعتبر بقاؤه فقيراً، وأنه يبيع عروضه، وأنه يترك ولده في الصدقة، وذلك أنه لا يراعى ما يجحف فضلاً عما لا يجحف.

خليل: وقد يفرق بأن في الإعطاء هنا إعانة للظالم على ظلمه وبغيه.

وَإِذَا تَعَيَّنَ الْبَحْرُ وَجَبَ، إِلا أَنْ يَغْلِبَ الْعَطَبُ أَوْ يَعْلَمَ تَعْطِيلَ الصَّلاةِ بِمَيْدٍ أَوْ ضِيقٍ أَوْ غَيْرِهِ، وَفِيهِ قَالَ مَالِكٌ: وَلِمْ يَرْكَبْهُ أَيَرْكَبُ حَيْثُ لا يُصَلِّي؟! وَيْلٌ لِمَنْ تَرَكَ الصَّلاةَ ....

يعني: تعيين البحر، إما أن يكون في جزيرة كأهل الأندلس، وإما لتعذر السير في البر لخوف أو غيره. **الباجي**: وظاهر المذهب وجوبه على من لا سبيل له. وقال القاضي أبو الحسن: إن كان بحراً مأموناً يكثر سلوكه للتجارة وغيرها، فإنه لا يسقط فرض الحج،

وإن كان بحراً مخوفاً تندر فيه السلامة ولا يكثر ركوب الناس له، فإن ذلك يسقط فرض الحج. وقد روى ابن القاسم عن مالك في المجموعة: أنه كره الحج في البحر إلا لمثل أهل الأندلس الذين لا يجدون طريقاً غيره، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴾[الحج:٢٧]. ولم يذكر البحر.

سحنون: ولما يلحق الناس فيه من تضييع كثير من أحكام الصلاة. وفي البيان: وقد قيل: إن فرض الحج ساقط عمن لا يقدر على الوصول إلى مكة إلا في البحر؛ لقوله تعالى: ﴿ وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ ... ﴾ الآية. وهو قول شاذ ودليل ضعيف؛ لأن مكة ليست داخلة في نفس البحر، فلا يصل إليها أحد إلا راكباً أو راجلاً، ركب البحر في طريقه أو لم يركب.

وقوله: (**إِلا أَنْ يَغْلِبَ الْعَطَبُ**... إلخ) أي: فيحرم ركوبه إذا عرض الخوف على النفس أو المال. ومال الباجي إلى ركوبه وإن أدى ذلك إلى تضييع بعض أحكام الصلاة؛ لما وقع الاتفاق عليه من ركوبه في الجهاد. وفُرِّقَ بأن المراد من الجهاد أن تكون كلمة الله هي العليا [١٧١/ أ] والقيام بها أشرف من القيام بالصلاة؛ لأن عدم القيام بالتوحيد كفر. وعدم القيام بالصلاة ليس بكفر على المعروف. وبضدها تتبين الأشياء، والحج مع الصلاة بالعكس؛ إذ هي أفضل. وما ذكره الباجي في الجهاد فهو محمول - والله أعلم - على ما تعين منه، وأما إذا لم يتعين فبعيد أن يقال بركوبه إن أدى إلى تضييع بعض أحكام الصلاة.

وَالْمَرْأَةُ كَالرَّجُلِ

أي: فيما تقدم إلا ما سيذكره.

وَزِيَادَةِ اسْتِصْحَابِ زَوْجٍ أَوْ مَحْرَمٍ، فَإِنْ أَبَى أَوْ لَمْ يَكُنْ فَرُفْقَةٌ مَأْمُونَةٌ نِسَاءٌ أَوْ رِجَالٌ تَقُومُ مَقَامَهُ عَلَى الْمَشْهُورِ ....

للحديث الصحيح: «**لا تسافر المرأة مسيرة يوم وليلة إلا ومعها ذو محرم**». وروي: «**لا يحل لامرأة**». وروي: «**فوق ثلاث**». وروي: «**مسيرة ثلاث**». وروي: «**يومين**». وروي: «**مسيرة ليلة**». وروي: «**مسيرة يوم**». وروي: «**بريداً**». وقد حملوا هذا الاختلاف على حسب اختلاف السائلين واختلاف المواطن، فإن ذلك معلق بأقل ما يقع عليه اسم السفر.

وقوله: (لامرأة) نكرة في سياق النفي فتعم، وهو قول الجمهور. وقال بعض أصحابنا: تخرج منه المُتجالَّةُ؛ لأنها كالرجل. ورد بأن الخلوة بها ممنوعة. وقاس العلماء الزوج على المحرم بطريق أولى. والمحرم يشمل النسب والصهر والرضاع، لكن كره مالك سفرها مع ربيبها، إما لفساد الزمان، أو لضعف مدرك التحريم عند بعضهم- وعلى هذا يلحق به محارم الصهر والرضاع - وإما لما بينهما من العداوة فسفرها معه تعريض لضيعتها، وهذا هو الظاهر. وقد صرح ابن الجلاب وصاحب التلقين بجواز سفر المرأة مع محرمها من الرضاع في باب الرضاع.

وقوله: (**فَإِنْ أَبَى**) أي: الزوج أو المحرم. (**أَوْ لَمْ يَكُنْ**) أي: أحدهما. (**فَرُفْقَةٌ مَأْمُونَةٌ**) **ابن بشير وابن بزيزة**: وفي هذه المسألة ثلاثة أقوال: قيل: لا تسافر إلا بأحدهما للحديث، كانت صرورة أو لا. وقيل: تسافر مع الرفقة مطلقاً، والمشهور تسافر في الفريضة خاصة. **ابن حبيب**: وسواء كانت شابة أو عجوزاً. وقد نقل صاحب الإكمال الاتفاق على المنع في غير الفريضة، ونقل عن الشيوخ اختلافاً في فهم قول مالك: تخرج مع رجال ونساء. هل معناه أنها لا تخرج إلا بهما، أم في جماعة من أحد الجنسين؟ قال: وأكثر ما نقله أصحابنا عنه اشتراط النساء قال: وقد قال ابن عبد الحكم: لا تخرج مع

رجال ليسوا منها بمحرم، ولعل مراده على الانفراد دون النساء، فيكون وفاقاً لما تقدم. انتهى. وحمل سند قول ابن عبد الحكم على الكراهة.

وَفِي رُكُوبِهَا الْبَحْرَ وَالْمَشْيِ الْبَعِيدِ لِلْقَادِرَةِ قَوْلانِ

المنقول عن مالك في الموازية كراهة سفر النساء في البحر. وفي العتبية: نهى مالك عن حج النساء في البحر. وأشار اللخمي إلى أن هذا إنما يحسن في الشابة ومن يولد لها، وأما المتجالة ومن لا يولد لها فهي كالرجل. وقيد عياض ما وقع لمالك بما صغر من السفن؛ لعدم الأمن حينئذ من انكشاف عوراتهن، لا سيما عند قضاء الحاجة.

قال: وركوبهن فيما كبر من السفن وحيث يخصصن بأماكن يستترن فيها جائز، والمنقول أيضاً عن مالك في الموازية كراهة المشي لهن، قال: لأنهن عورة في مشيهن، إلا لمكان قريب مثل مكة وما حولها. والقول بلزوم المشي خَرَّجَهُ اللخمي من مسألة المشي من قول مالك في المدونة في الحانث والحانثة، والمشي على الرجال والنساء سواء، وأخذ القول بجواز ركوبهن البحر مما ورد في السنة بجواز ركوبهن في الجهاد.

خليل: وقد يفرق بين ذلك:

أما **المسألة الأولى** فلأنها لو كلفت بالمشي في الحج لزم منه عموم الفتنة والحرج بخلاف النذر؛ لأنها صورة نادرة وقد ألزمت نفسها ذلك بيمينها، ألا ترى أن الإنسان إذا لم يكن عنده إلا قوت يوم الفطر لايلزمه إخراجه في زكاة الفطر، ولو نذر إخراجه للزمه.

وأما **الثانية** فيجاب عنها بما تقدم، والله أعلم.

وَشَرْطُ صِحَّتِهِ الإِسْلامُ

أي: ولا يشترط في صحته غيره.

فَيُحْرِمُ الْوَلِيُّ عَنِ الطِّفْلِ أَوِ الْمَجْنُونِ بِتَجْرِيدِهِ يَنْوِي الإِحْرَامَ لا أَنْ يُلَبِّيَ عَنْهُ، وَيُلَبِّي الطِّفْلُ الَّذِي يَتَكَلَّمُ وَيَطُوفُ بِهِ وَيَسْعَى مَحْمُولاً إِنْ لَمْ يَقْوَ، وَيَرْمِي عَنْهُ إِنْ لَمْ يُحْسِنْ الرَّمْيَ، وَيُحْضِرُهُ الْمَوَاقِيتَ وَلا يَرْكَعُ عَنْهُ عَلَى الأَشْهَرِ .....

أي: فبسبب أنه لا يشترط غير الإسلام صح من الصبي والمجنون، فيحرم وليهما عنهما بتجريد كل منهما ينوي الإحرام، وحاصله أنه يدخلهما في الإحرام بالتجريد، والتجريد فعل فيكون كلامه هنا موافقاً لما سيقوله، أن الإحرام لابد في انعقاده من قول أو فعل، ولا يقال: ذِكرُه التجريد مخالفاً لما في المدونة: وإذا أحج الصبي أبوه وهو لايعلم ما يؤمر به - مثل ابن سبع سنين وثمانية - فلا يجرده حتى يدنو من الحرم؛ لأنه إنما قال: وإذا أحج، ولا دلالة له في ذلك على أنه أحرم به قبل ذلك، وهو كقوله في الجلاب: ولا بأس أن يؤخر إحرام الصبي عن الميقات إلى قرب الحرم.

وقوله: (**الطِّفْلِ**) أي: ولم يتكلم؛ لقوله: [١٧١/ ب] (**وَيُلَبِّي الطِّفْلُ الَّذِي يَتَكَلَّمُ**) وهو مذهب المدونة، ويؤيده ما وراه مسلم: أن امراة أخذت بضبعي صبي، فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ فقال:«نعم ولك أجر» وقال في الموازية: لا يحج بالرضيع، وأما ابن خمس سنين أو أربع فنعم. **اللخمي**: وعلى قوله هذا فلا يحج بالمجنون المطبق. عياض: وحمل الأصحاب قوله: لا يحج بالرضيع على كراهة ذلك لا على منعه.

ابن عبد السلام: ووقع في كلام بعض شارحي الموطأ من المتأخرين: أن الحج لا يصح من المجنون نفلاً ولا فرضاً، وهو خلاف نص المدونة.

قوله: (**وَيُلَبِّي الطِّفْلُ الَّذِي يَتَكَلَّمُ**) أي: الذي يؤتمر إذا أمر. وبقوله: (**وَيَطُوفُ**) إلى آخره.

قاعدة: إن ما يمكن للصبي فعله بنفسه، وما لا يمكن فعله، فإن قبل النيابة فعل عنه وإلا سقط. واختلف هل يركع عنه؟ فالمشهور: لا؛ لما ثبت أنه لا يصلي أحد عن أحد. ونقل حمديس عن ابن عبد الحكم أنه يركع عنه. والظاهر أنه لا يخرج منه قول بجواز

التلبية بجامع أن كُلاً منهما عبادة بدنية معجوز عنها؛ لأنه لما كان الركوع كالجزء من الطواف والطواف يقبل النيابة ناسب أن يركع عنه بخلاف التلبية، وفي قوله: (**الْمَوَاقِيتَ**) نظر؛ إذ الميقات واحد، ولعله يريد المشاعر كعرفة والمزدلفة ومنى.

وَلا بَأْسَ بِبَقَاءِ خَلاخِلِ الذُّكُورِ وَأَسْوِرَتِهِمْ، وَكُرِهَ لِلذُّكُورِ حُلِيُّ الذَّهَبِ مُطْلَقاً

هذا كقوله في المدونة: ولا بأس أن يُحرِم بالأصاغر الذكور وفي أرجلهم الخلاخل وعليهم الأسورة. وكره مالك للأصاغر الذكور حلي الذهب.

ابن عبد السلام: وأخذ منها غير واحد جواز تحلية الذكور بالفضة، وأنه يستخف في الصغير ما يمنع منه الكبير، وأخذهم ظاهر؛ لكنه مشكل في تفرقته بين الذهب والفضة.

وقول المصنف: (**مُطْلَقاً**) أي: في الإحرام وغيره. قال في التنبيهات: والكراهية معناها التحريم؛ لأنه قال بعد هذا فيه وفي الحرير: أكرهه لهم كما أكرهه للرجال. وهو حرام على الرجال عنده، فظاهره أنه لم يكره الخلاخل والأسورة لهم من الفضة، وذلك حرام على الذكور كالذهب؛ إلا الخاتم وحده وآلة الحرب. انتهى.

وقالِ التونسي: ظاهر جوابه أولاً جوازه في الجميع؛ إذ لم يفصل ذهباً ولا فضة، والأشبه منعهم من كل ما يمنع منه الكبير؛ لأن أولياءهم مخاطبون بذلك ويأتي على قياس قوله: جواز لباسهم ثياب الحرير. وقد نص على منعهم منه في الكتاب. انتهى.

عياض: وظاهره التخفيف؛ إذ سئل عنه في الإحرام، ولو سئل عن جواز لبسهم له لعله كان لا يجيزه على أصله كما جاء في مسائل من صرف أواني الذهب والفضة. انتهى.

ومقتضى قول ابن شعبان: أن تحلية الصغير لا تجوز؛ لأنه أوجب فيها الزكاة. ولو كان لبسها مباحاً لسقطت الزكاة. ويعضده ما رواه الترمذي وصححه عنه عليه الصلاة والسلام: «**حرام لباس الحرير والذهب على ذكور أمتي وحلال لإناثهم**».

لا سيما وقد روى أحمد في مسنده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**من تحلى ذهباً أو حلياً أو حلى ولده مثل جزء بصيصة لم يدخل الجنة**». وجزء البصيصة: هي الحبة التي تتراءى في الرمل لها بصيص كأنها عين جرادة.

وَأَمَّا الْمُمَيِّزُ وَالْعَبْدُ فَعَنْ أَنْفُسِهِمَا

يحرمان عن أنفسهما، وهو ظاهر.

وَزِيَادَةُ النَّفَقَةِ عَلَى الْوَلِيِّ إِلا إِنْ خِيفَ عَلَيْهِ ضَيْعَةٌ

كما لو كانت في الحضر ربع درهم في اليوم، وفي السفر نصفاً، فيكون على الولي الزائد؛ لأنه أدخل الصبي فيما لا ضرورة له به، إلا أن يخشى على الصبي الضيعة إذا ترك فالزيادة في مال الصبي إذا دَفَعَ عنه بالزيادة ضرراً، ولا إشكال مع تساوي النفقتين.

وَالْفِدْيَةُ وَجَزَاءُ الصَّيْدِ عَلَى وَلِيِّهِ، وَثَالِثُهَا كَزِيَادَتِهَا

تصوره ظاهر، والقول بأن ذلك في مال الطفل حكاه في الجلاب عن بعض الأصحاب، والقول بأنها على الولي لمالك في الموازية، وحكاه ابن الجلاب أيضاً. أبوعمر في كَافِيهِ: وهو الأشهر عن مالك. والفرق للأشهر أن الولي مضطر إلى الخروج به لا إلى إحرامه، فكأنه هو الذي أوقعه في الغرم.

وزعم ابن عبد السلام أن القول الثالث هو المروي عن مالك. قال في الجواهر: ولو طيب الولي الصبي فالفدية على الولي، إلا إذا قصد المداواة فيكون كاستعمال الصبي.

وَلَوْ بَلَغَ فِي أَثْنَائِهِ لَمْ يُجْزِئْهُ عَنِ الْفَرْضِ، وَكَذَلِكَ الْعَبْدُ يُعْتَقُ إِلا أَنْ يَكُونَا غَيْرَ مُحْرِمَيْنِ فَيُحْرِمَانِ، وَلَوْ فِي لَيْلَةِ النَّحْرِ ....

أي: إذا أحرم الصبي بالحج وبلغ في أثنائه لزمه أن يتمادى على ما أحرم به ولا يجزئه عن فرضه؛ لأنه إنما انعقد نفلاً، وهذا هو المذهب، فقد ذكر صاحب اللباب عن مالك

عدم الإجزاء سواء جدَّدَ إحراماً أم لا، ونحوه للتلمساني، والقرافي، ونحوه في الاستذكار لقوله: واختلف في المراهق والعبد يحرمان بالحج، ثم يحتلم هذا ويعتق هذا قبل الوقوف، فقال مالك: لا سبيل إلى رفض إحرامهما ويتماديان ولا يجزئهما وعليهما حجة الإسلام.

وقال الشافعي: يجزئهما عن حجة الإسلام ولا يحتاجان إلى تجديد إحرام.

وقال أبو حنيفة: إن جدد الصبي قبل وقوفه بعرفة أجزأه لا إن لم يجدد، وأما العبد [١٧٢/ أ] فلا يجزئه مطلقاً. انتهى بمعناه.

ونص غير واحد على أنه يلزمهما التمادي ولا يكون لهما رفض الإحرام.

وفي الإكمال: اختلف العلماء فيمن أحرم وهو صبي فبلغ قبل عمل شيء من الحج.

فقال مالك: لا يرفض إحرامه ويتم حجه، ولا يجزئه عن حجة الإسلام، قال: وإن استأنف الإحرام قبل الوقوف بعرفة أجزأه عن حجة الإسلام، وقال: يجزئه إن نوى في إحرامه الأول حجة الإسلام. انتهى. ولم أر من وافقه على الإجزاء فيما إذا استأنف الإحرام، ولا ما إذا نوى بإحرامه الأول الفرض. على أنه يمكن حمل قوله: وإن استأنف على أن يكون مراده إذا لم يكن محرماً، فانظره.

وقوله: (**وَكَذَلِكَ الْعَبْدُ يُعْتَقَ**) ظاهر. وكذلك قوله: (**إِلا أَنْ يَكُونَا**) ظاهر، وهو استثناء منقطع ولعله ذكره ليرتب عليه ما بعده.

وَكَذَلِكَ لَوْ حَلَّلَ الْوَلِيُّ الصَّبِيَّ قَبْلَهُ

الضمير في: (**قَبْلَهُ**) عائد على البلوغ، يريد إذا أحرم بغير إذنه فله أن يحلله، لاسيما إذا كان يرجو بلوغه، فيحلله رجاء أن يحج الفرض.

وقوله: (**وَكَذَلِكَ**) راجع إلى قوله: (**إلا أن يكونا**) أي: فيحرم هذا الصبي الآخر ويجزئه عن فرضه، وأما لو أحرم بإذنه فليس له أن يحلله، وبهذا تعلم أن قول ابن عبد

السلام: تأمل هل يجوز له أن يحلله؟ وأي فائدة في ذلك إلا أن يخشى أن يدخل على نفسه فدية أو جزاء صيد - ليس بظاهر.

وَفِي الْعَبْدِ يُحَلِّلُهُ سَيِّدُهُ قَبْلَهُ

إذا أحرم العبد بغير إذن سيده وحلله قبله -أي: قبل العتق- ثم أعتق فقولان؛ أي هل هو كالصبي فيحرم بفريضة، أو ليس هو كالصبي؛ لأنه مكلف فيقدم قضاء ما ترتب عليه إذا أعتق؛ لتسببه مع عدم إذن سيده؟ وفي معنى العتق الإذن له. ونسب اللخمي القضاء لابن القاسم وعدمه لأشهب. هكذا مَشَّى هذا المحل شيخنا رحمه الله تعالى وعلى هذا فالضمير في قوله: (**قَبْلَهُ**) عائد على العتق الذي فهم من قوله: وكذلك العبد يعتق.

وجعل ابن راشد القولين: هل يمضى تحليل السيد العبد ويحرم بالفريضة كالصبي أو لا يمضى تحليله لأنه من أهل التكليف؟ قال: ولم يحك اللخمي إلا القول بأن إحرامه يبطل، ثم ذكر الخلاف الذي ذكرناه في أنه هل يجب عليه القضاء أم لا؟ وتمشية شيخنا أولى لمساعدة النقل لها.

وحمل ابن عبد السلام القولين على أن المعنى أنه اختلف في العبد يحلله سيده قبل الوقوف بعرفة إذا أحرم بعد ذلك بحجة الإسلام هل يجزئه أم لا؟ قال: والقول بعدم الإجزاء هنا لا أعرفه، وإنما الخلاف هل يلزمه القضاء أم لا؟ انتهى. وليس بظاهر، والله أعلم. أما لو أحرم بإذن سيده فليس له تحليله، قاله في المدونة وغيرها.

فرع: فلو أذن ثم بدا له قبل أن يحرم، فله ذلك عند مالك. اللخمي: وليس بالبين. **سند**: وظاهر المدونة عندي أنه ليس له الرجوع بعد الإذن.

وَمَنْ نَوَى النَّفْلَ لَمْ يُجْزِئْهِ عَنِ الْفَرْضِ

كسائر العبادات، فلا ينقلب النفل فرضاً.

وَلا اسْتِنَابَةَ لِعَاجِزٍ عَلَى الْمَشْهُورِ - وَثَالِثُهَا: يَجُوزُ فِي الْوَلَدِ

قال سند: اتفق أهل المذاهب أن الصحيح لا تجوز استنابته في فرض الحج، والمذهب كراهتها في التطوع، وإن وقعت صحت الإجارة، وحرمها الشافعي قياساً على الفرض. انتهى. وأما العاجز فحكى المصنف فيه ثلاثة أقوال:

المشهور: عدم الجواز؛ أي: تكره. صرح في الجلاب بذلك وكلام المصنف لا تؤخذ منه الكراهة بل المنع. **ابن هارون**: وهو ظاهر ما حكاه اللخمي.

والقول الثاني: الجواز مطلقاً، وهو مروي عن مالك.

وقال ابن وهب وأبو مصعب: يجوز في حق الولد خاصة؛ لأن الرخصة وردت فيه.

ونقل عن ابن وهب أنه أجاز أن يحج الرجل عن قرابته، ولم يخص الولد.

وبقول ابن وهب الأول قال ابن حبيب؛ لأنه قال: قد جاءت الرخصة في الحج عن الكبير الذي لم ينهض ولم يحج، وعن من مات ولم يحج أن يحج عنه ولده وإن لم يوص به، ويجزئه إن شاء الله، والله واسع بعباده وأحق بالتجاوز، وهذا لفظ النوادر عنه. وظاهر قوله: يجزئه إن شاء الله؛ أنه يجزئه عن الفرض وهو خلاف ما قاله عبد الوهاب وغيره: لسنا نعني بصحة النيابة أن الفرض يسقط عنه بحج الغير.

ابن القصار: وإنما للميت المحجوج عنه أجر النفقة إن أوصى أن يستأجر من ماله على ذلك، وإن تطوع عنه أحد بذلك فله أجر الدعاء وفضله. وهذا انتفاع الميت.

وروي عن مالك أنه قال: لا أدري أيجزئه عند الله.

وأخذ الباجي قولاً بسقوط الفرض من قول مالك فيمن أوصى أن يحج عنه بعد موته، أنه لا يستأجر عنه صبي ولا من فيه عقد حرية.

قال: فلولا أن الحج على وجه النيابة عن الموصى لما اعتبرت صفة المباشرة للحج.

خليل: وفيه نظر؛ لجواز أن يرى مالك ذلك مراعاة لقصده ومراعاة للخلاف، وكان الترتيب يقتضي أن لا يأتي بهذه المسألة هنا، بل بعد مسائلة النيابة، لكن لما ذكرنا قول ابن حبيب ذكرناها لذلك.

وَيُتَطَوَّعُ عَنْهُ بِغَيْرِ هَذَا - يُهْدِى عَنْهُ أَوْ يُتَصَدَّقُ أَوْ يُعْتَقُ

هذا لمالك في المدونة ونصها: ومن مات وهو صرورة ولم يوص [١٧٢/ ب] أن يحج عنه، فأراد أن يتطوع عنه بذلك ولد أو والد أو أجنبي فليتطوع بغير هذا: يهدي عنه، أو يتصدق، أو يعتق. وإنما كانت هذه الأشياء أولى؛ لوصولها إلى الميت من غير خلاف بخلاف الحج.

فائدة: من الأشياء ما لا يقبل النيابة بالإجماع، كالإيمان بالله عز وجل، ومنها ما يقبلها إجماعاً كالدعاء والصدقة ورد الديون والودائع.

واختلف في الصوم والحج، والمذهب أنهما لا يقبلان النيابة. وكذلك القراءة لا تصل على المذهب، حكاه القرافي في قواعده والشيخ ابن أبي جمرة، وهو المشهور من مذهب الشافعي، ذكره النووي في الأذكار. ومذهب أحمد وصول القراءة.

ومذهب مالك كراهة القراءة على القبور، ونقله سيدي ابن أبي جمرة في شرح مختصر البخاري، قال: لأنا مكلفون بالتفكر فيما قيل لهم وماذا لقوا، ونحن مكلفون بالتدبر في القرآن فآل الأمر إلى إسقاط أحد العملين.

وَتُنَفَّذُ الْوَصِيَّةُ عَلَى الْمَشْهُورِ، وتَكُونُ لِمَنْ حَجَّ أَحَبُّ إِلَيَّ

أي: إذا فرعنا على المشهور من عدم إجازة النيابة فأوصى بذلك فالمشهور تنفذ مراعاةً للخلاف. وقال ابن كنانة: لا تنفذ وصيته؛ لأن الوصية لا تبيح الممنوع، قال: ويصرف قدر الموصى به في هدايا. وقال بعض من قال بقوله: يصرفه في وجه من وجوه الخير. وفي

الموازية والواضحة: في امرأة أوصت أن يحج عنها إن حمل ذلك ثلثها، وإن لم يحمل أعتق به رقبة، فحمل ذلك ثلثها أيحج عنها؟ قال: أرى أن يعتق عنها ولا يحج. قيل له: فكل من أوصى أن يحج عنه أينفذ ذلك من ثلثه؟ قال: نعم.

فضل: وهذه رواية سوء وكان سحنون ينكرها.

وقوله: (**وتَكُونُ لِمَنْ حَجَّ أَحَبُّ إِلَيَّ**) أي: أن مالكاً قال: وإن كانت الوصية عنده مكروهة أن الوصية بها لمن حج أحب إِلَيَّ من أن يوصي بها لمن لم يحج. وعلله عبد الوهاب بأنه يُكره عندنا أن يحج عن غيره قبل أن يحج عن نفسه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام للذي سمعه يُحرم عن غيره: «**حج عن نفسك ثم عن شُبْرُمة**».

أشهب: ولا بأس أن يستأجر الوصي صرورة إذا كان لا يجد سبيلاً إلى الحج، وأما من يجد سبيلاً إليه فلا ينبغي. وقال ابن القاسم: إذا جهلوا فآجروا صرورة ممن لا يجد السبيل أجزأه.

وَإِنْ لَمْ يُوصِ لَمْ يَلْزَمْ وَإِنْ كَانَ صَرُورَةً عَلَى الأَصَحِّ

الخلاف راجع إلى الصرورة، وكلامه يقتضي أن الخلاف في اللزوم، وظاهر كلام ابن بشير وابن شاس: أن الخلاف إنما هو في الجواز وهو ظاهر، وكذلك قال ابن بريزة، ولفظه: المستنيب إما أن يكون حياً أو ميتاً، فإن كان ميتاً فإما أن يوصي أو لا يوصي، فإن لم يوصِ فلا يحج عنه على المشهور سواء كان صرورة أو غير صرورة.

وَيُكْرَهُ لِلْمَرْءِ إِجَارَةَ نَفْسِهِ عَلَى الْمَشْهُورِ وَتَلْزَمُ

أي: إذا أنفذنا الوصية أو أجزناها ابتداءً فهل يجوز لأحد أن يؤاجر نفسه أو يكره؟ المشهور الكراهة. قال مالك: لأن يؤاجر الإنسان نفسه في عمل اللبن والحطب - وفي رواية: وسوق الإبل - أحب إلي من أن يعمل لله عز وجل عملاً بأجر. ورأى في الشاذ أن هذا من باب الإعانة على الطاعة.

وهِيَ قِسْمَانِ: قِسْمٌ بِمُعَيَّنٍ فَيُمَلَّكُ وَعَلَيْهِ مَا يَحْتَاجُ، وَقِسْمٌ يُسَمَّى الْبَلاغَ - وَهُوَ إِعْطَاؤُهُ مَالاً يَحُجُّ مِنْهُ - فَلَهُ الإِنْفَاقُ بِالْمَعْرُوفِ وَإِذَا رَجَعَ رَدَّ مَا فَضَلَ

قوله: (**فَيُمَلَّكُ**)أي: فيضمنه، ويكون الفضل له والنقصان عليه، وليس المراد بقوله: (**فَيُمَلَّكُ**) أنه يفعل به ما أراد؛ لأن مالكاً قال في السليمانية: لا ينبغي للأجير أن يركب من الجمال والدواب إلا ما كان الميت يركب، لأنه كذلك أراد أن يوصي، ولا يقضي بها دينه ويسأل الناس، وهذه جناية، وإنما أراد الميت أن يحج عنه بماله والعادة اليوم خلاف ذلك، وأنه يصنع به ما أحب، ويحج ماشياً وكيف تيسر. انتهى.

وكان شيخنا رحمه الله تعالى يقول: ومثل هذا المساجد ونحوها يأخذها الوجيه بوجاهته، ثم يدفع منها شيئاً قليلاً لمن ينوب عنه، فأرى الذي أبقاه لنفسه حراماً؛ لأنه اتخذ عبادة الله متجراً ولم يوف بقصد صاحبها، إذ مراده التوسعة ليأتي بذلك الأجير منشرح الصدر. قال رحمه الله تعالى: وأما من اضطر إلى شيء من الإجارة على ذلك، فأنا أعذره لضرورته.

وقوله في القسم الثاني: (**فَلَهُ الإِنْفَاقُ بِالْمَعْرُوفِ**) قال مالك في الموازية: في مثل الكعك، والخل، والزيت، واللحم المرة بعد المرة، والثياب، والوَطَاء، واللحاف فإذا رجع رد ما فضل ورد الثياب، ولا يقال: إذا رد ما فضل يلزم منه البيع والسلف؛ لأن ما أنفقه أجرة وما رده سلف، لأنا نقول: المقبوض لا يتعين للإجارة إلا بالإنفاق بدليل أنه لو هلك لم يضمنه.

ابن راشد: والبلاغ [١٧٣/ أ] قسمان: بلاغ في الثمن وهو الذي ذكره المصنف. وبلاغ في الحج ومعناه: إن وفَّى بالحج كان له الثمن وإلا فلا شيء له، وإذا مات قبل إكمال الحج استرجع منه جميع الأجرة، ولا يترك له شيء لما سار له، وهذا القسم ذكره الموثقون واللخمي.

فرع: فالإجارة وإن كرهها مالك مطلقاً فالمضمونة أحب إليه؛ لأنه إذا مات حوسب بما صار له وأخذ من تركته، وهو أحوط.

وَيَرْجِعُ بِمَا زَادَ عَنْهَا وَعَمَّا لَزِمَهُ مِنْ هَدْيٍ أَوْ فِدْيَةٍ غَيْرَ مُتَعَمِّدٍ، حَجَّ أَوْ صُدَّ أَوْ أُحْصِرَ

ابن راشد وابن عبد السلام وابن هارون: معناه أن الأجير يرجع -إذا لم تكفِه النفقة- بما أنفقه زائداً عليها، ويحسب فيها الهدي إذا لم يتعمد إيجابه، كما لو لزمه سهواً أو اضطراراً، وإن تعاطى موجب الهدي فليس على الورثة شيء من ذلك. وقوله: (**حَجَّ**) أي: سواء تم حجه أو صد بعدو أو أحصر بمرض عن تمام الحج، ومثله من فاته الحج.

قال شيخنا: بل المعنى أنه يرجع على الأجير بما زاد عن نفقته، كما لو اشترى هدية أو غيرها مما لا تعلق للحج به، وعلى هذا يضبط مبنياً لما لم يسم فاعله، ولو كان المراد أن الأجير يرجع لقال: بما زاد عليها. وقول ابن هارون أن (**عَنْهَا**) متعلق بـ(**فضل**)، وأنه من باب التنازع - بعيد.

وَنَفَقَتُهُ بَعْدَ فَرْضِهِ من مَالِ الْمَيِّتِ مَا أَقَامَ، وَلَوْ تَلِفَ قَبْلَ الإِحْرَامِ فَلا شَيْءَ عَلَيْهِ وَيَرْجِعُ فَإِنْ تَمَادَى فَنَفَقَتُهُ عَلَيْهِ فِي ذَهَابِهِ ....

أي: ونفقة الأجير على البلاغ بعد فرضه، أي: بعد إحرامه، كقوله تعالى: ﴿ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ ... ﴾ [البقرة:١٩٧] وليس المراد بعد أداء فرضه. فإن الإجارة قد تكون على طوع.

وقوله: (**مَا أَقَامَ**) أي: مدة إقامته في الإحرام، ولو طال الزمان؛ لأنه على ذلك انعقدت الإجارة، وهذا مقيد بما إذا لم يكن العام المستأجر عليه معيناً، وأما المعين فتنفسخ الإجارة سواء صد بعدو أو مرض، أو فاته الحج بخطأ العدد؛ أما من صدِ فظاهر؛ لأنه يمكن التحلل حيث كان. وأما المريض ومن فاته الحج، فهما وإن لم يمكنهما التحلل حتى يذهبا إلى مكة ويتحللان بعمل عمرة فلأن العام الذي استؤجرا عليه ذهب، وإنما يتماديان

لحق الله فيما يتحللان به من الإحرام، فكأن ذلك معصية وقعت بهما، قال معناه اللخمي. ووقع في نسخة ابن راشد: (مرضه) عوض (**فَرْضِهِ**). وقد ذكر في المدونة وغيرها المسألة كذلك، وهو أنه إذا أخذ المال على البلاغ فله نفقته ما أقام مريضاً في مال الميت، وإن أقام إلى حج قابل.

وقوله: (**وَلَوْ تَلِفَ قبله فَلا شَيْءَ عَلَيْهِ**) اعلم أنه لا شيء عليه مطلقاً سواء تلف قبله أو بعده؛ لأنه أمين، وإنما فصل المصنف في التلف للكلام على حكم الأجير، ورجع إذا تلف قبل الإحرام؛ لأنه إنما انعقدت الإجارة على ذلك المال ولم تنعقد على المال المطلق لعدم الدخول عليه، وله النفقة في رجوعه، إلا أن تكون الإجارة على نفقته من الثلث فيرجع في باقيه، وإن كان المدفوع أولاً جميع الثلث وعليه رَاضَوهُ فلا شيء عليه. انتهى.

وإن تمادى على السير بعد تلفها، فنفقته عليه في ذهابه وفي رجوعه إلى المكان الذي ذهبت فيه النفقة.

واختلف فيما ينفقه في رجوعه من موضع ضياعها على روايتين:

إحداهما: أن نفقته على المستأجر وبها أخذ ابن القاسم.

والثانية: أنها على الأجير وبها أخذ ابن حبيب وابن يونس.

والأول أحسن؛ لأنه مضطر إلى ذلك والأجير هو الذي أوقعه فيه. فإن لم تضع النفقة لكنها فرغت من المؤن قبل الإحرام، فههنا لا يرجع ويمضي ونفقته عليهم؛ لأن العقد باق وأحكامه باقية، قاله سند.

فرع: وإذا تلف المال وكان في الثلث فضلة فقال ابن القاسم: ليس على الورثة أن يحجوا عنه. وقال أشهب: هو عليهم كالوصية بالعتق فيموت العبد بعد الشراء.

وَإِنْ تَلِفَ بَعْدَهُ وَلا مَالَ لِلْمَيِّتِ فَالنَّفَقَةُ عَلَى الْمُسْتَأْجِرِ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَالٌ فَقَوْلانِ

أي: وإن تلف المال المأخوذ على البلاغ بعد الإحرام فإنه يمضي في حجه لعدم ارتفاض الحج، ثم إن لم يكن للميت مال فالنفقة على المستأجر؛ لأنه هو الذي أوقعه في هذا، وهو مخطيء في تركه الإجارة المضمونة. ومذهب المدونة فيما إذا كان للميت مال أنه على الأجير أيضاً؛ للخطأ المذكور. والقول بأن ذلك من مال الميت لابن حبيب، وصوب القابسي وابن شبلون الأول. ووجه قول ابن حبيب: أن الولي قد يؤدي نظره إلى البلاغ، إما لرفق وإما لصلاح في الأجير أو لهما. واعترض صاحب النكت قول ابن حبيب بأن الدافع إما أن يجعل متعدياً بتركه الإجارة الحقيقية أم لا؟ فإن كان متعدياً كان الرجوع [١٧٣/ ب] في ماله مطلقاً، وإلا فلا يرجع عليه مطلقاً.

أما إن أمرهم أن يستأجروا عنه على البلاغ فيرجع في بقية ثلثه إن لم يقسم باتفاق. قال صاحب البيان: وإن كان قسم فعلى الاختلاف في الذي يوصي أن يشترى عبداً من ثلثه فيعتق، فاشتري ولم ينفذ له العتق حتى مات وقد قسم الورثة ماله، فقد قيل: أنه يشترى له عبد آخر من بقية الثلث وهو ظاهر ما في المدونة وقيل: لا.

وَلَوْ صُدَّ الأَجِيرُ أَوْ مَاتَ اسْتُؤْجِرَ مِنْ حَيْثُ انْتَهَى، وَلَهُ إِلَيْهِ

قوله: (**الأَجِيرُ**) أي: سواء كان على الضمان أو على البلاغ. ففي الضمان له بحسب ما سار على قدر صعوبة الطريق وسهولتها وأمنها وخوفها لا بمجرد قطع المسافة؛ فقد يكون ربع المسافة يساوي نصف الكراء، هذا هو المشهور. ونقل ابن حبيب أن الأجير إذا مات بعد دخول مكة تكون له الأجرة كاملة. وضُعِّفَ؛ لبقاء ما اقتضاه العقد. وفي البلاغ: يرد ما فضل وقوله: (**وَلَهُ إِلَيْهِ**) أي: وللأجير مطلقاً المصدود أو الميت إلى الموضع الذي حصل له ذلك على ما تقدم. وقد ذكر في المدونة الأجيرين، وفسرهما ابن اللباد بما

قلناه، وحمل ابن عبد السلام المسألة على أجير البلاغ. وما ذكرناه أولى؛ لموافقة المدونة، ولكونه أعم فائدة، وجعل أيضاً الضمير في قوله: **(له)** عائد على الأجير ثانياً. أي: للأجير أيضاً النفقة ذاهباً وجائياً إلى حيث انتهى الأول، وفيه بُعْدٌ.

فلو أَرَادَ بَقَاءَ إِجَارَتِهِ إِلَى الْعَامِ الثَّانِي مُحْرِماً أَوْ مُتَحَلِّلاً - فَقَوْلانِ

هذا خاص بالإجارة المضمونة؛ أي: إذا صُدَّ في الإجارة على الضمان أو أُحصِر بمرض حتى فاته الحج، فأراد هو أو من استأجره أن يبقى على حكم الإجارة إلى العام الثاني محرماً أو متحللاً، فهل لهما ذلك أو لابد من الفسخ؟ قولان للمتأخرين: فمن رأى أنه لما تعذر الحج في هذا العام انفسخت فصار له دين في ذمته يأخذ عنه منافع متأخرة مَنَعَ؛ لأنه فسخ دين في دين. ومن رأى هذا النوع أخف من الإجارة الحقيقية ولم يقدر الانفساخ، لأنه إنما قبض الأجرة عن الحج وقد صار الأمر إليه - أجاز.

واختار ابن أبي زيد الجواز، وأما في البلاغ فذلك جائز فيه؛ لأن ما أخذه الأجير ليس ديناً في ذمته، قال في البيان: وأما لو ترتب في ذمته مال لم يجز أن يصرف في الإجارة عند مالك وجميع أصحابه.

وَلَوْ نَوَى عَنْ نَفْسِهِ انْفَسَخَتْ إِنْ عَيَّنَ الْعَامَ

لأن ما استؤجر عليه لم يأت به والعقد لم يتناول العام الثاني. ومفهوم قوله: **(إِنْ عَيَّنَ الْعَامَ)** أنهما لو دخلا على عامٍ غير معين لم تنفسخ الإجارة، وبذلك صرح ابن بشير وابن عبد السلام، وأشار ابن بشير إلى أنهما لو دخلا على السكوت أن الإجارة تنفسخ كما لو عين العام. وعلله ابن راشد بأن العام الأول يتعين. ونص صاحب البيان على خلافه وسيأتي لفظه.

فرع: فلو أحرم عن الميت ثم صرفه إلى نفسه، قال في الذخيرة: لم يجز عنهما ولم يستحق الأجرة. وقال الشافعي: يقع عن الميت. وفي النوادر: إن نوى الأجير الصرورة

الحج عن نفسه أجزأه عن نفسه وأعاد عن الميت. رواه أبو زيد عن ابن القاسم، وروى عنه أصبغ: لا يجزئ عن واحد منهما، وقال أصبغ: وليرجع ثانية عن الميت. انتهى.

فَلَوِ اعْتَمَرَ عَنْ نَفْسِهِ ثُمَّ حَجَّ فَكَذَلِكَ

أي: فالحكم فيه الانفساخ لتعيين العام، أما إن لم يكن العام معيناً فلا تنفسخ. ففي المدونة: من أخذ مالاً ليحج به عن ميت من بعض الآفاق فاعتمر عن نفسه وحج عن الميت من مكة لم يجزه ذلك عن الميت، وعليه أن يحج حجة أخرى كما استؤجر. زاد ابن القاسم في العتبية: لا أبالي شرطوا عليه الإحرام من ذي الحليفة أم لم يشترطوا. ولابن القاسم في العتبية والأسدية: إذا اعتمر عن نفسه وحج عن الميت من مكة أجزأه، إلا إن شرطوا عليه أن يحرم من ميقات الميت، ولا حجة للمستأجر عليه بذلك. واستبعده صاحب البيان. وقال ابن المواز: إذا كان خروجه عن الميت، وأحرم عن الميت من الميقات أجزأه ذلك، وإن أحرم من مكة فعليه البدل. واختلف في فهم المدونة، فنقل ابن يونس عن بعض شيوخه أنه قال: يلزمه أن يحج عن الميت من الموضع الذي استؤجر منه لا من الميقات؛ لأنه لما اعتمر عن نفسه فكأنه خرج لذلك، ففهم أن مذهب المدونة على نفي الإجزاء.

ابن يونس: وأرى أنه إن رجع وأحرم من ميقات الميت أنه يجزئه؛ لأنه منه تَعَدٍ، فعلى تأويل ابن يونس يكون في المسأله قولان. وعلى تأويل غيره يكون فيها ثلاثة أقوال والله أعلم. واستشكل التونسي الإجزاء مطلقاً، قال: وكذلك أنه إذا اعتمر عن نفسه ثم حج عن الميت من الميقات فقد صارت هذه الحجة فيها نقص لما كان تمتعه عن نفسه بعمرة في أشهر الحج. فإن حج من [١٧٤/ أ] مكة فيدخله مع ذلك نقص الإحرام من الميقات عن الميت. فلو قيل في هذه المسألة أنه يرجع عليه بقدر ما نقص ما بَعُدْ. انتهى باختصار.

فروع:

الأول: لو شرط عليه القِرَان فأفرد، فالمذهب لا يجزئه؛ لإتيانه بغير المعقود عليه. وكذلك لو استؤجر على القران فتمتع، أو على التمتع فقرن، ذكره في الذخيرة.

الثاني: لو قدم الحج على العام المشترط فقال بعض الأندلسيين: يجزئه كما لو قدم دَيناً قبل محله، نقله ابن راشد.

الثالث: لو شرط عليه ميقاتاً فأحرم من غيره، فظاهر المذهب لا يجزئه ويرد المال في الحج المعين إن فات، قاله في الذخيرة.

الرابع: لو استؤجر رجل على الحج والزيارة فتعذرت عليه الزيارة - فقال ابن أبي زيد: يرد من الإجارة قدر مسافة الزيارة، وقيل: يرجع ثانية حتى يزور.

وَلَوْ شَرَطَ عَلَيْهِ الإِفْرَادَ بِوَصِيَّةِ الْمَيِّتِ فَقَرَنَ انْفَسَخَتِ فَلَوْ تَمَتَّعَ أَعَادَ

يعني: فلو شرط على الأجير الإفراد - بسبب أن الميت أوصى بذلك فخالف الأجير الشرط - فإن خالفه بِقِران انفسخت الإجارة سواء كان العام معيناً أم لا، فإن خالفه فتمتع لم تنفسخ وأعاد وإن كان العام غير معين، هكذا قال ابن عبد السلام.

وما ذكره المصنف من الإعادة في التمتع والانفساخ في القران نص عليه جماعة.

ابن بشير: ولا يجزئه ما أتى به من تمتع أو قران بالاتفاق، إذا كان المشترط الإفراد هو الميت، وهو مراد المصنف احترازاً من الورثة. وفرق بين تمكين المتمتع من الإعادة وعدم تمكين القارن منها بأن عداء القارن خفي؛ لأنه في النية فلا يؤمن أن يفعل مثل ذلك، وعداء المتمتع ظاهر؛ فلهذا مكن من العود. وفيه نظر؛ لأنا لو راعينا أمر النية لم تجز هذه الإجارة لاحتمال أن يحرم عن نفسه، وقيل في الفرق إن القارن يشارك في العمل فأتى ببعض ما استؤجر عليه. والمتمتع لم يشرك وإنما أتى بما عليه فيه دم، والدم ليس يوصم في الحج. وفيه نظر؛ لأن المتمتع أيضاً لا يجزئه وهو مخاطب بالإعادة، وقيل: لأن القارن استؤجر على عام بعينه، والمتمتع استؤجر على عام مضمون. واعترض بأنه إحالة للرواية عن ظاهرها.

فَلَوْ شَرَطَ بِغَيْرِ وَصِيَّةٍ فَقَوْلانِ

أي: فلو شرط الورثة على الأجير الإفراد ولم يكن الميت أوصى به - فخالف الأجير ففي ذلك قولان:

أحدهما: أنه يجزئ ما أتى به من تمتع أو قران؛ لأن قصد الميت حجة وقد حصلت.

والثاني: أن ذلك لا يجزئ؛ لأن الوارث يتنزل منزلته ويتحصل فيما إذا اشترط عليه الورثة الإفراد فتمتع ثلاثة أقوال: قال ابن القاسم: لا يجزئ. ونقل عن مالك الإجزاء ابن يونس وغيره، وإليه رجع ابن القاسم. ونقل ابن حبيب: إن نوى العمرة عن الميت أجزأه، وإن نواها عن نفسه ضمن المال، ويتحصل فيما إذا اشترط عليه الورثة الإفراد فقرن ثلاثة أقوال: قال في الجلاب: قال ابن القاسم: لا يجزئ وعليه الإعادة. وقال عبد الملك يجزئ. وفرق ابن حبيب بين أن ينوي العمرة عن نفسه أو عن الميت كما تقدم.

وَمَتَى لَمْ يُعَيِّنِ السَّنَةَ فَفِي الْبُطْلانِ قَوْلانِ، وَعَلَى الصِّحَّةِ تَتَعَيَّنُ أَوَّلُ سَنَةٍ

يعني: إذا وقع العقد على سَنةٍ غير معينة فقيل: لا يصح للجهالة، وقيل: يصح وهو أظهر، كما في سائر عقود الإجارة إذا وقعت مطلقاً، فإنها تصح ويحمل على أقرب زمان يمكن وقوع الفعل فيه. **ابن شاس**: والقولان للمتأخرين.

وفي البيان: إن استؤجر على أن يحج في ذلك العام فلا يتعين في ذلك العام، كمن استأجر سَقَّاءً على أن يأتيه بِجِرَارٍ معينة في يوم معين، ثم أخلف السقاء فإنه لا تنفسخ، قال: وإن استأجره على الحج وسكت، فهو على أول سَنة. فإن لم يحج في أول سَنة لزمه فيما بعدها. وذهب ابن العطار إلى أن السنة تتعين بذكرها، ولا تصح الإجارة إلا بتعيينها.

فأما قوله: إنها تتعين بذكرها، فقد قيل ذلك، وهو الذي يدل عليه ما في الحج الثالث من المدونة. وأما ما ذهب إليه من أن الإجارة لا تصح إلا بتعيينها فليس بصحيح؛ فقد أجاز في سماع أبي زيد من العتبية الاستئجار على حجة مقاطعة في سنة بعينها.

وَفِي تَعَلُّقِ الْفِعْلِ بِذِمَّةِ الأَجِيرِ قَوْلانِ

محل الخلاف إذا لم تكن قرينة في التعيين، وأما لو حصلت صير إليها. فعلى القول بأنها تتعلق بذمته له أن يستأجر من هو في مثل حاله، بخلاف القول الآخر.

ابن بشير: والقولان للمتأخرين. والذي اختاره ابن عبد البر وغيره أنه يتعلق بنفسه.

خليل: وقد يتخرج عليهما ما إذا مات الأجير في أثناء الطريق، فعلى تعلقها بنفسه تنفسخ، وعلى تعلقها بذمته يستأجر من ماله من يتم، ويكون الفضل له والنقصان عليه. وإلى ذلك أشار بعضهم.[١٧٤/ ب]

وَفِي تَعْيِينِ مَنْ عَيَّنَ الْمَيِّتُ قَوْلانِ إِلا فِي ذِي حَالٍ يُفْهَمُ قَصْدُهُ إِلَيْهِ، فَإِنْ قُلْنَا تَتَعَيَّنُ بَطَلَتْ لِغَيْرِهِ ....

تصوره ظاهر، وفي الجواهر نحوه، لأنه قال بعد أن ذكر الخلاف في تعيينه: وعليه يخرج الخلاف في امتناعه، هل يعوض بغيره أو تبطل الوصية؟ وفي الجلاب: ومن أوصى أن يحج عنه رجل بعينه فأبى أن يحج عنه، فإن كان الموصي لم يحج عن نفسه دفعت حجته إلى غيره، وإن كان قد حج بطلت وصيته ورد المال إلى ورثته.

التلمساني: وقاله ابن القاسم. وقال غير ابن القاسم: لا يرجع ميراثاً وهو كالصرورة؛ لأن الحج إنما أراد به نفسه بخلاف الوصية لمسكين معين.

وإِذَا سَمَّى قَدْراً فَوُجِدَ بِدُونِهِ فَالْفَاضِلُ مِيرَاثٌ إِلا إِذَا عَيَّنَ وَفُهِمَ إِعْطَاءُ الْجَمِيعِ، وَقِيلَ: يَحُجُّ حِجَجاً ....

قال في المدونة: ومن أوصى أن يُحَجَّ عنه بأربعين ديناراً فدفعوها إلى رجل على البلاغ وفضلت منها فليرد إلى الورثة ما فضل، كقوله: اشتروا عبد فلان بمائة وأعتقوه فاشتروه

بأقل فالبقية ميراث. وكذلك إذا قال: أعطوا فلاناً أربعين ديناراً يحج بها عني فاستؤجر بثلاثين - كان الفضل ميراث. انتهى.

وقال ابن المواز: إذا سمى ما يعطى فذلك كله للموصى له، إلا أن يرضى بدونه بعد علمه بالوصية، وهذا إذا قال: يَحُجُ بهذه الأربعين عني فلان أو قال رجل، وأما إذا قال: حجوا بها عني أو يحج عني بها فلتنفذ كلها في حجة أو حجتين أو ثلاث أو أكثر، ولو جعلت في حجة واحدة فهو أحسن. وكذلك لو قال: أعتقوا عني بهذه المائة، ولم يقل عبداً ولا سمى عدداً يعتق عنه بها. وإن قال: أعتقوا عبد فلان بهذه الأربعين، فإنها تدفع له إلا أن يعلم سيد العبد بالوصية ويرضى بالأقل.

ابن بشير: واختلف المتأخرون في قول ابن المواز هل هو تفسير لكلام ابن القاسم أو خلاف؟ قال سند: إن كان الموصى له وارثاً لا يزاد على النفقة والكراء شيء. قاله في كتاب الوصية. وإن كان غير وارث فعلم ورضي بدونه فقد أسقط حقه، وإن لم يعلم: فرأى ابن القاسم أن المقصود الحج، وقال ابن المواز: يدفع الجميع له في الحج، وإذا قلنا يعطي الزائد فقال: أحجوا غيري وأعطوني الزائد لم يوافق؛ لأنه أوصى له بشرط الحج.

قوله: (**إِذَا عَيَّنَ وَفُهِمَ إِعْطَاءُ الْجَمِيعِ**) أي: فيعطى له؛ لأنه حينئذ وصية؛ يريد: ما لم يكن وارثاً.

قوله: (**وَقِيلَ: يَحُجُّ حِجَجاً**) راجع إلى أصل المسألة؛ أي: إذا لم يفهم إعطاء الجميع. واعترض قياس ابن القاسم "عبد فلان "على "الحج" بأن القصد في الرقبة إنما هو فكاكها بخلاف الحج، فإنه يقصد فيه كثرة النفقة. فإن قيل: وكثرة الثمن مقصودة في الرقبة أيضاً؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: وقد سئل أي الرقاب أفضل؟ فقال: «**أغلاها ثمناً وأنفسها عند أهلها...**» الحديث - قيل هذا إنما يحسن في الرقبة غير المعينة، وأما المعينة فلا، والله أعلم.

فرعان:

الأول: لو قال: حجوا عني بِثُلُثِي حجة واحدة فحجوا بدونه فبالباقي ميراث عند ابن القاسم، وعند أشهب: يخرجون في حجة أخرى، وفعلهم للأقل جائز، ولا يجزئهم عند سحنون، ويضمنون للمخالفة، نقله في الذخيرة.

والثاني: إن أوصى أن يحج عنه بمال فتبرع أحد بالحج. فقال سند: يعود على قول ابن القاسم ميراثاً. وعلى قول أشهب يُستَأجَر به.

تنبيه: قال في العتبية في رجل أوصى أن يحج عنه بثلثه فوجد ثلاثة ألف دينار ونحو ذلك- أنه يحج عنه حتى يستوعب الثلث. قال في البيان: لأنه لما كان الثلث واسعاً حُمِلَ على أنه لم يرد حجة واحدة، وإن كان ثلثه يشبه أن يحج به حجةً واحدة رجع ما بقي ميراثاً كما قال في المدونة في مسألة الأربعين ديناراً، قال: وليست هذه مخالفة للمدونة.

ولو أوصى أن يحج عنه من ثُلثه لم يزد على حجة؛ لأن (من) للتبعيض.

فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ بِهِ كُلِّهِ مِنْ مَحَلِّهِ - فَثَالِثُهَا إِنْ كَانَ صَرُورَةً حَجَّ عَنْهُ مِنَ الْمِيقَاتِ أَوْ مِنْ مَكَّةَ وَإِلا فَمِيرَاثٌ ....

أي: فإن لم يوجد من يحج عنه بما سمى من المال **(مِنْ مَحَلِّهِ)** أي: من محل الموصي. قال في البيان: فإن لم يسم من بلد كذا فلا اختلاف أنه يحج عنه من حيث وجد، وأما إن قال: حجوا بها عني من بلد كذا وبه مات فإن لم يوجد من يحج بها عنه من ذلك البلد قال ابن القاسم في العتبية: يرجع ميراثاً. وروي مثله عن أصبغ، وروي عن ابن القاسم أيضاً: أنه يستأجر له بها من حيث يوجد، إلا أن يبين أنه لا يحج بها عنه إلا من بلده. وحكى مثل ذلك ابن المواز عن أشهب، واختار هو الأول إن كان الميت حج، وقول أشهب إن لم يحج انتهى.

وَالْعُمْرَةُ كَالْحَجِّ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ، وَإِنْ كَانَ فِي وُجُوبِهَا قَوْلانِ

أي: في الاستطاعة وفي الإيجار عليها. والمشهور أنها سُنَّة. وقال ابن الجهم وابن حبيب بوجوبها. [١٧٥/ أ]

وَخُرِّجَ الإِشْهَادُ عَلَى الإِحْرَامِ إِذَا لَمْ يَكُنْ عُرْفٌ عَلَى الْخِلافِ فِي الأَجِيرِ عَلَى تَوْصِيلِ كِتَابٍ ....

معناه: أن العرف إن جرى بالإشهاد على الإحرام على الغير أو بعدمه صير إليه. وإن لم يكن عرف فخرج أبو عمران في ذلك قولين من مسألة كتاب الرواحل وهي: أجير استؤجر على حمل كتاب إلى بلد فأتى بعد أيام يمكنه الوصول فيها والرجوع وزعم أنه بَلَّغ الكتاب، فحكم له ابن القاسم بالأجرة. وقال غيره: لا يستحقها إلا بعد إقامة البينة.

خليل: ويمكن الفرق بينهما أن الحج مبني على الأمانة المحضة بدليل تأمينه على النفقة بخلاف غيره. وحكى ابن عبد السلام القولين منصوصين في الحج للمتأخرين فلا احتياج إلى التخريج.

فروع:

الأول: من أوصى أن يحج عنه وكان صرورة فلا يُحَج عنه عبد ولا صبي إلا أن يأذن له في ذلك الموصي، قاله في المدونة. وقال ابن القاسم في الموازية: يدفع ذلك لغيرهما وإن أوصى لهما، أما إن ظن الموصي أن العبد حر وقد اجتهد، فلا يضمن على ظاهر المذهب. ومن حج ثم أوصى أن يحج عنه فلا بأس أن يحج عنه عبد أو صبي، إلا أن يمنع من ذلك.

الثاني: إذا أوصى بمال وحج فإن كان صرورة فقال مالك في المدونة: يتحاصان، وقال في العتبية: تقدم حجة الفريضة. قال في البيان: والصحيح على مذهب مالك أن الوصية بالمال مبدأة بمال ميراث؛ لأنه لا يرى أن يحج أحد عن أحد، فلا قربة في ذلك على أصله.

وإن كان غيره صرورة، ففي المدونة أن المال مبدأ. وفي العتبية: يتحاصان. ففي هذه قولان، وفي الأولى ثلاثة أقوال. انتهى.

الثالث: لو قال: أحجوا فلاناً عني فأبى فلان إلا بأكثر من أجرة المثل زيد مثل ثلثها، فإن أبى أن يحج عنه إلا بأكثر من ثلثه، لم يزد على ذلك واستؤجر من يحج عنه غيره بعد الاستيناء ولم يرجع ذلك إلى الورثة إن كانت الحجة فريضة باتفاق، أو نافلة على قول غير ابن القاسم في المدونة خلاف قوله فيها، قاله في البيان.

وَأَفْعَالُ الْحَجِّ وَاجِبَاتٌ؛ أَرْكَانٌ غَيْرُ مُنْجَبِرَةٍ، وَوَاجِبَاتٌ؛ غَيْرُ أَرْكَانٍ مُنْجَبِرَةٍ، وَمَسْنُونَاتٌ، وَمَحْظُورَاتٌ مُفْسِدَةٌ، وَمَحْظُورَاتٌ مُنْجَبِرَةٌ ....

يعني: أن أفعال الحج مقسمة إلى ما ذكر، ولا ينبغي أن يذكر في أفعال الحج المحظور المفسد والمنجبر، ألا ترى أن الفعل المفسد للصلاة لا يقال فيه أنه من أفعالها. **ابن راشد**: لكنه قصد أن يبين ما يصدر من الحاج، وأضاف المحظورات إلى الحج؛ لكونها تقع فيه، والإضافة يكفي فيها أدنى ملابسة، وحينئذ يقال: الفعل الصادر من الحاج إما مطلوب الفعل، أو مطلوب الترك. ومطلوب الفعل قسمان: واجب وغيره. ومطلوب الترك مفسد منجبر والله أعلم.

الأُولَى أَرْبَعَةٌ: الإِحْرَامُ، وَوُقُوفُ عَرَفَةَ جُزْءاً مِنَ اللَّيْلِ لَيْلَةَ النَّحْرِ، وَطَوَافُ الإِفَاضَةِ، وَالسَّعْيُ، وَقَالَ ابْنُ الْمَاجِشُونِ: وَجَمْرَةُ الْعَقَبَةِ ...

قوله: (**الأُولَى**) أي: القسمة الأولى، وفي بعض النسخ: (**الأول**) أي: القسم الأول، وهو الواجبات الأركان. وزاد ابن الماجشون على الأربعة جمرة العقبة والوقوف بالمشعر الحرام، نقله في المقدمات. وحكى اللخمي عنه أنه لو ترك الوقوف بالمشعر الحرام لا شيء عليه، ولعل له قولين.

والدليل على ركنية السعي قوله عليه الصلاة والسلام: «اسعوا فإن الله كتب عليكم السعي». وضعفه بعضهم، لكن قال في الاستذكار: جوده الشافعي وغيره.

وَيَرْجِعُ لِلسَّعْيِ مِنْ بَلَدِهِ عَلَى الْمَشْهُورِ بِعُمْرَةٍ إِنْ أَصَابَ النِّسَاءَ

المشهور مذهب المدونة، ولا فرق بين السعي كله أو بعضه، ومقابله رواية عن مالك: أنه لا يرجع إليه من بلده ويجزئه الدم. **اللخمي وابن بشير**: وهذا مراعاة للخلاف؛ لأن أبا حنيفة لا يرى ركنيته. أي: فلا يؤخذ منه أنه ليس بركن. وإذا رجع على المشهور، فإنه يطوف ثم يسعى؛ لأن السعي لا يكون إلا بعد الطواف.

وقوله: (**بِعُمْرَةٍ إِنْ أَصَابَ النِّسَاءَ**) ليس متعلقاً بـ(**يَرْجِعُ**) بل بمحذوف تقديره: ويأتي بعمرة بعد طوافه وسعيه إن أصاب النساء؛ جبراً للخلل الذي وقع في الحج بسبب الوطء. أما إن لم يصب النساء فلا عمرة عليه، بل الهدي فقط.

وَالْوَاجِبَاتُ الْمُنْجَبِرَةُ- وَقِيلَ: سُنَنٌ- فِيهَا دَمٌ كَالإِحْرَامِ بَعْدَ تَجَاوُزِ الْمِيقَاتِ، وَالتَّلْبِيَةِ جُمْلَةً عَلَى الأَظْهَرِ، وَطَوَافُ الْقُدُومِ وَالسَّعْيِ بَعْدَهُ لِغَيْرِ الْمُرَاهِقِ خِلافاً لأَشْهَبَ، وَهُمَا مَعاً كَأَحَدِهِمَا، وَفِي سُقُوطِهِ عَنِ النَّاسِي قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وَغَيْرِهِ، وَرَكْعَتَيِ طَوَافِ الْقُدُومِ وَالإِفَاضَةِ، وَالْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ مَعَ الإِمَامِ قَبْلَ الدَّفْعِ لِلْمُتَمَكِّنِ، وَنُزُولِ الْمُزْدَلِفَةَ لَيْلَةَ النَّحْرِ عَلَى الأَشْهَرِ، وَرَمْيِ كُلِّ حَصَاةٍ مِنَ الْجِمَارِ، وَالْحَلْقِ قَبْلَ رُجُوعِهِ إِلَى بَلَدِهِ، وَالسَّعْيِ بَعْدَ الإِفَاضَةِ قَبْلَ سَفَرِ مُنْشِئِ الْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ، وَالْمَبِيتِ بِمِنًى كُلَّ لَيْلَةٍ مِنْ لَيَالِيهَا أَوْ جُلَّ لَيْلَةٍ

وقوله: (**وَقِيلَ: سُنَنٌ**) هو خلاف في الاصطلاح. أي: هل يُعَبَّر عن "المنجبر بالدم" [١٧٥/ ب] بـ"الواجب غير الركني" أوبـ" السنة"؟ ويظهر الفرق بينهما بالتأثيم وعدمه، قاله ابن عبد السلام. وقال الأستاذ الطرطوشي: وأصحابنا يعبرون عن هذه الخصال بثلاث عبارات: فمنهم من يقول: واجبات. ومنهم من يقول: وجوب السنن. ومنهم من

يقول: سنة مؤكدة. قال: ولم أر لأحد من أصحابنا هل يأثم بتركها أم لا؟ وأراد بالوجوب وجوب الدم، والأمر محتمل.

وقوله: (**كَالإِحْرَامِ بَعْدَ تَجَاوُزِ الْمِيقَاتِ**) لا يريد أنه يجب عليه ترك الإحرام من الميقات ليحرم بعده، وإنما يريد أن الإحرام من الميقات واجب ليس بركن، فإذا ترك الإحرام من الميقات وجب عليه دم، وقد يجاب عنه بأن قوله: (**كَالإِحْرَامِ**) متعلق بقوله: (**فِيهَا دَمٌ**) أي: من أمثلة ما فيه الدم الإحرام بعد تجاوز الميقات.

وقوله: (**وَالتَّلْبِيَةِ جُمْلَةً عَلَى الأَظْهَرِ**) أي: وكترك التلبية. وعلى الأظهر لو أتى بالتلبية وقتاً دون وقت فلا شيء عليه، لكن مقتضى كلام المصنف أنه لا فرق في ذلك بين أن يأتي بها أول الإحرام أو لا، وليس كذلك.

قال في المدونة: وإن توجه ناسياً من فناء المسجد للتلبية كان بنيته محرماً، وإن ذكر من قرب لبَّى ولا شيء عليه، وإن تطاول ذلك به أو نسيه حتى فرغ من حجه فليهرق دماً.انتهى. فجعل تركها أول الإحرام مع التطاول بمنزلة تركها جملة في وجوب الدم، ومقابل الأظهر ذكره اللخمي فقال: واختلف إذا ابتدأ بالتلبية ثم قطع هل يكون عليه دم أم لا؟ فظاهر كلامه أن مقابل الأظهر سقوط الدم ولو ترك التلبية جملة ولم أره.

وقوله: (**وَطَوَافُ الْقُدُومِ**) معطوف أيضاً؛ أي: وكترك طواف القدوم أو ترك السعي بعده لغير المراهق، وأما المراهق فلا خلاف في عدم وجوبها عليه وسقوط الدم عنه.

وقوله: (**خِلافاً لأَشْهَبَ**) راجع إلى غير المراهق. وقوله: (**وَهُمَا مَعاً كَأَحَدِهِمَا**)؛ أي: وتركهما معاً كترك أحدهما. وقوله: (**وَفِي سُقُوطِهِ**)؛ أي: الهدي. قال في الجلاب: وإن ترك الطواف والسعي ناسياً والوقت واسع، فلا دم عليه عند ابن القاسم، والقياس عندي أنه يلزمه الدم بخلاف المراهق وكذلك قال الشيخ أبو بكر الأبهري. انتهى. قيل إن ابن الجلاب قاس ذلك على سائر ما يترك من أفعال الحج الواجبة، فإنه قال: لا فرق في ذلك بين أن يتركها عمداً أو سهواً، ورأى ابن القاسم أن النسيان عذر فكان كالمراهق.

وقوله: (**وَرَكْعَتَيِ طَوَافِ الْقُدُومِ وَالإِفَاضَةِ**)؛ أي: ويجب الدم بترك كل من ركعتي القدوم والإفاضة إذا بعد عن مكة جبراً؛ للتفرقة، وانظر كيف أوجبوا الدم في ركعتي طواف القدوم ولم يوجبه ابن القاسم في ترك الطواف نسياناً! وهما في الحقيقة تبع له.

وقوله: (**وَالْوُقُوفِ مَعَ الإِمَامِ**) معطوف أيضاً؛ أي: وكترك الوقوف مع الإمام قبل الدفع للمتمكن، فإنه يجب عليه الدم. واحترز بالمتمكن من المراهق.

ومن أسلم ليلة النحر فإنه لا يجب عليه شيء.

ومقتضى كلامه أنه لو وقف مع الإمام قبل الغروب ودفع قبله أيضاً ثم أُخبِرَ أنه لا يجزئه إلا بشرط أن يقف جزءاً من الليل فرجع ووقف مع الإمام - فإن الدم ساقط عنه؛ لوقوفه مع الإمام، وقد صرح بذلك في المدونة. ابن يونس: وقال أصبغ: أحب إلي أن يهدي من غير إيجاب؛ بتعمده ترك انتظار الدفع مع الإمام.

وقوله: (**وَنُزُولِ الْمُزْدَلِفَةَ**) هو معطوف، وهو قول مالك وابن القاسم، ونسب مقابله لابن الماجشون، وهو مما يقوي قوله: اختلف في ركنية الوقوف بالمشعر الحرام.

خليل: والظاهر أنه لا يكفي في النزول إناخة البعير، بل لابد من حط الرحال.

وقوله: (**وَرَمْيِ كُلِّ حَصَاةٍ**)؛ أي: وفي ترك رمي كل حصاة هدي، وسيأتي.

وقوله: (**وَالْحَلْقِ**)؛ أي: وكترك الحلق إلى أن يرجع إلى بلده.

وقوله: (**وَالسَّعْيِ بَعْدَ الإِفَاضَةِ**) هو معطوف أيضاً.

واعلم أن مُنشِئ الحج من مكة ليس مخاطباً بطواف القدوم ولا بالسعي أولاً، بل هو مأمور بأن يسعى بعد طواف الإفاضة، وهذا كقوله في الجواهر: ومن أنشأ الحج من مكة فطاف وسعى قبل خروجه إلى عرفات، ثم لم يسع بعد عرفات حتى رجع إلى بلده - فعليه دم. فقوله: (**بَعْدَ الإِفَاضَةِ**) يريد وقد طاف وسعى قبل خروجه، وإلا فقد ذكر أولاً أنه إذا ترك السعي يرجع له من بلده.

وقوله: (**وَالْمَبِيتِ بِمِنًى كُلَّ لَيْلَةٍ... إلخ**) تصوره ظاهر، ومراده الليالي التي بعد عرفة، وأما التي قبل عرفة فلا دم في تركها، صرح به في المقدمات.

وَمَسْنُونَاتٌ لا دَمَ فِيهَا؛ وَهِيَ مَا عَدَا ذَلِكَ، وَتَتَبَيَّنُ بِالتَّفْصِيلِ

هو ظاهر، والإشارة بـ(**ذَلِكَ**) راجعة إلى الأركان والواجبات المنجبرة.

الإِحْرَامُ، وَيَنْعَقِدُ بِالنِّيَّةِ مَقْرُوناً بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ مُتَعَلِّقٍ بِهِ كَالتَّلْبِيَةِ وَالتَّوَجُّهِ عَلَى الطَّرِيقِ، لا بِنَحْوِ التَّقْلِيدِ أَوِ الإِشْعَارِ ....

الإحرام: هو الدخول بالنية في أحد النسكين مع قول متعلق به كالتلبية أو فعل متعلق به كالتوجه على الطريق، ومقتضاه أن الإحرام لا ينعقد بمجرد النية [١٧٦/ أ]، وكذلك صرح ابن بشير وابن شاس.

وقال صاحب التلقين وصاحب المعلم وصاحب القبس وسند النية وحدها كافية. ولفظ التلقين: الإحرام هو اعتقاد دخوله في الحج وبذلك يصير مُحِرماً. ولفظ المعلم: وعند مالك والشافعي أن الحج يصح الدخول فيه بالنية وحدها كما ينعقد الصوم. وأخذه القرافي من المدونة لقوله فيها: إذا توجه ناسياً للتلبية كان بنيته محرماً، لكن تأول ذلك أبو عمران واللخمي لأنهما قالا: لأنه حصل منه نية وفعل، وهو التوجه. ورد بأنه إنما قال: بنيته، ولم يقل بالنية والتوجه.

خليل: وهذا هو الظاهر. ولو سلم ما قاله الأولون فهي أيضاً مقارنة لفعل، وهو الكف عما ينافي الحج، والكف فعل على المختار عند أئمة الأصول.

وقوله: (**لا بِنَحْوِ التَّقْلِيدِ أَوِ الإِشْعَارِ**) أي:إذا تجرد عن النية وليس المراد ما فهمه ابن عبد السلام أن الإحرام لا ينعقد بالنية مع التقليد والإشعار، واستشكله بأن قال: وفي عدم انعقاد النسك بمجموع النية وتقليد الهدي وإشعاره نظر. وكيف يقال هذا وقد نقل

ابن يونس عن القاضي إسماعيل أنه قال في كتاب الأحكام: لا خلاف أنه إذا قلد وأشعر يريد بذلك الإحرام أنه محرم.

وَذَلِكَ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ التَّسْمِيَةِ، وَقِيلَ: التَّلْبِيَةُ كَتَكْبِيرَةِ الإِحْرَامِ

أي: والدخول بالنية أحب إلى مالك من التسمية. وروي عنه كراهة التلفظ، وعن ابن وهب: التسمية أحب إلي. وفي الموازية قال مالك: ذلك واسع سَمَّى أو ترك. وقال ابن حبيب: التلبية كتكبيرة الإحرام، يعني: فلا ينعقد إحرامه إلا بالتلبية كما لا تنعقد إلا بتكبيرة الإحرام.

وخَرَّجَ اللَّخْمِيُّ مُجَرَّدَ النِّيَّةِ عَلَى خِلافِ مُجَرَّدِهَا فِي الْيَمِينِ

هذا يدل على أن اللخمي والمصنف لم يقفا على قول منصوص بالإحرام بمجرد النية؛ يعني: أن اللخمي خرج قولاً بإجزاء النية فقط في الحج من أحد القولين فيمن عقد على نفسه يميناً أو طلاقاً بالنية، وقد يظهر الفرق بأن هذا من العبادات والأصل فيها الاكتفاء بالنية بخلاف الطلاق؛ لأنه من حقوق العباد.

ابن عبد السلام: وليس التخريج بذلك؛ لأن المراد بانعقاد الطلاق بالنية الكلام النفساني، والمرد بالنية في الحج غير ذلك.

فرع: نقل سند أن الإحرام ينعقد منه وهو يجامع، ويلزمه التمادي والقضاء، ولم يحك في ذلك خلافاً.

وَلَوْ رَفَضَ إِحْرَامَهُ لَمْ يَفْسُدْ وَلا شَيْءَ عَلَيْهِ

لأن هذه العبادة لما لزم التمادي في فسادها لم يؤثر رفض النية فيها؛ لأنه إذا كان الفعل القوي لا يمنع من التمادي فلأن لا يمنع منه النية بمجردها مع ضعفها أولى، قاله ابن عبد السلام.

قوله: (**لا شَيْءَ عَلَيْهِ**) أي: لا هدي ولا غيره.

وَتَلْبِيَتُهُ: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ، لا شَرِيكَ لَكَ، وَزَادَ عُمَرُ: لَبَّيْكَ ذَا النَّعْمَاءِ وَالْفَضْلِ الْحَسَنِ، لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ مَرْهُوباً مِنْكَ وَمَرْغُوباً إِلَيْكَ، وَزَادَ ابْنُ عُمَرَ: لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ، وَالْخَيْرُ كُلُّهُ بِيَدَيْكَ، لَبَّيْكَ وَالرَّغْبَاءُ إِلَيْكَ وَالْعَمَلُ ....

الضمير في (**تَلْبِيَتُهُ**) **ابن راشد**: عائد على النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي يؤخذ من الجواهر. وقال ابن عبد السلام: عائد على الإحرام. وقال ابن هارون: عائد على الْمُحرِم. وظاهر الموطأ أن زيادة ابن عمر على تلبية رسول الله لا على تلبية أبيه؛ لأنه في الموطأ لما ذكر تلبيته عليه الصلاة والسلام ذكر زيادة ابن عمر ولم يذكر زيادة عمر رضي الله عنهما. قال مالك: والاقتصار على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل. وفي الاستذكار عن مالك كراهة الزيادة قال: وروي عنه أنه قال: لا بأس أن يزيد فيها ما كان ابن عمر يزيده. انتهى. وكره في المدونة التلبية في غير الحج والعمرة، ورآه خرقاً ممن فعله؛ أي: حمقاً وقلة عقل. **أبو الحسن**: كيف يصح هذا وقد كانت الصحابة - رضوان الله عليهم - يجيبون بالتلبية، ولعله إنما كرهه إذا كان يلبي غير مجيب لأحد. انتهى. وقد يقال: إنما كره مالك قول لبيك اللهم لبيك، لا مجرد لبيك، لكن نص الشيخ سيدي ابن أبي جمرة عند كلامه عن حديث معاذ: وقوله لما ناداه عليه الصلاة والسلام: **لبيك يا رسول الله وسعديك**؛ فإن الإجابة بلبيك خاصة به عليه الصلاة والسلام. قال: ونص العلماء على أن جواب الرجل لمن ناداه بلبيك أنه من السفه وأنه جهل بالسنة، واستدل على ذلك بكون الصحابة لم يفعلوا ذلك فيما بينهم، وبكونه صلى الله عليه وسلم لم يفعل ذلك معهم.

والتلبية معناها: الإجابة؛ أي: إجابة بعد إجابة. وقيل: اللزوم؛ أي: أنا مقيم على طاعتك وأمرك، من قولهم: لب بالمكان إذا أقام به. وفيه لغة ثالثة، وهي: اللب، وقيل:

لبيك: اتجاهي لك؛ أي: توجهي وقصدي، من قولهم: داري تلب دار فلان؛ أي: توجهها. وقيل: معناها المحبة، من قولهم: امرأة لبة، إذا كانت تحب ولدها. وقيل: معناها الإخلاص؛ أي: إخلاصي. ومنه لب الطعام ولبابه. وقيل: من قولهم: أنا ملب [١٧٦/ ب] بين يديك؛ أي: خاضع. وقيل: من الإلباب؛ يعني: القرب.

والمراد على كل قول من التلبية هنا التكثير. كقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ... ﴾ [الملك:٤]. ومذهب يونس أنه اسم مفرد قلبت ألفه ياء، نحو: علَى ولَدَى. ومذهب سيبويه وغيره أنه تثنية. وروي: (**إِنَّ الْحَمْدَ**) بفتح الهمزة وكسرها. واختار الجمهور الكسر؛ لأن الفتح يدل على التعليل بخلاف الكسر، ورأى بعضهم أنها تدل أيضاً على التعليل في الكسر. وقال بعضهم: المفتوحة أصرح في التعليل. والأشهر نصب (**النِّعْمَةَ**)، ويجوز الرفع على الابتداء، وخبر (**إِنَّ**) على هذين محذوف دل عليه ما بعده. واختار بعضهم الوقف على قوله: (**الْمُلْكَ**) ويبتدئ (**لا شَرِيكَ لَكَ**) ومعنى (**سَعْدَيْكَ**): ساعدت طاعتك يا رب مساعدة بعد مساعدة. وقال ابن الأنباري معناه: أسعدك الله إسعاداً بعد إسعاد.

وقوله: (**وَالْخَيْرُ كُلُّهُ بِيَدَيْكَ**) تأدب، وإلا فالخير وغيره بيد الله. و(**الرَّغْبَاءُ**) بفتح الراء والمد، وبضم الراء والقصر. وحكى أبو علي الفتح والقصر.

وَلِلإِحْرَامِ مِيقَاتَانِ: زَمَانِيٌّ وَمَكَانِيٌّ؛ فَالزَّمَانِيُّ شَوَّالٌ وذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ، وَقِيلَ: الْعَشْرُ مِنْهُ، وَقِيلَ: وَأَيَّامُ الرَّمْيِ ....

إطلاق الميقات على المكاني إنما هو بالحقيقة الشرعية؛ لأن في الحديث: «**وقت لأهل المدينة**» وإلا فحقيقة التوقيت تعلق الحكم بالوقت، ثم استعمل في التحديد مطلقاً؛ لأن التوقيت تحديد بالوقت، فيصير التحديد من لوازم التوقيت. واختلف في قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾ فالمشهور أنها شوال وذو القعدة وذو الحجة بكماله حملاً للَّفظ على حقيقته. وتصور كلامه واضح. ولا خلاف أن أولها شوال.

وَفَائِدَتُهُ دَمُ تَأْخِيرِ الإِفَاضَةِ

أي: فائدة الخلاف، فعلى المشهور لا يلزمه إلا بتأخيره إلى المحرم. وعلى العشر يلزمه إذا أخره إلى الحادي عشر. وهكذا قال الباجي وعبد الحق واللخمي وغيرهم. وليس كما زعمه ابن الحاج في مناسكه من أنه اختلاف عبارة، وأنه لا خلاف أنه لا يجب الدم إلا بخروج جميع الشهر.

وَأَمَّا الْعُمْرَةُ فَفِي جَمِيعِ السَّنَةِ إِلا فِي أَيَّامِ مِنًى لِمَنْ حَجَّ وَلا يَنْعَقِدُ إِلا أَنْ يَتِمَّ رَمْيُهُ وَيَحِلَّ بِالإِفَاضَةِ فَيَنْعَقِدَ ....

يعني: أن العمرة يجوز إيقاعها في جميع أيام السنة إلا في أيام منى لمن حج.

ابن هارون: ونحوهذا لابن شاس، وليس بصحيح، بل لا يجوز له من بعد إحرامه بالحج إلى غروب الشمس من آخر أيام التشريق ولو كان متعجلاً. انتهى.

وقد يقال: إنما اقتصر المصنف على أيام منى تنبيهاً منه بالأخف على الأشد؛ لأن الشافعي - رضي الله تعالى عنه - يرى أن من نفر نفراً جائزاً - أي: تعجل في يومين- يجوز له أن يحرم بالعمرة. والله أعلم. قال في الجلاب: ومن كان حاجاً فلا يعتمر حتى يفرغ من حجه. ومن رمى في آخر أيام التشريق، فلا يعتمر حتى تغرب الشمس، فإن أحرم بعمرة بعد رميه وقبل أن تغرب الشمس لزمه الإحرام بها، ومضى فيها حتى يتمها. وإن أحرم بها قبل رميه لم يلزمه آداؤها ولا قضاؤها. انتهى.

وصرح في المدونة بكراهة العمرة قبل أن تغيب الشمس من آخر أيام التشريق. ابن المواز: وإذا صح إحرامه بعد رميه فلا يحل حتى تغرب الشمس، وإحلاله قبل ذلك باطل. قال: وإن وطء قبل ذلك أفسد عمرته وقضاها وأهدى. قال في النكت: قال بعض شيوخنا من أهل بلادنا: ويكون خارج الحرم حتى تغيب الشمس؛ لأن دخول الحرم

بسبب العمرة عمل لها، وهو ممنوع من أن يعمل لها عملاً حتى تغيب الشمس. وقول المصنف: (**وَيَحِلُّ بِالإِفَاضَةِ**) أي: أن العمرة لا تنعقد بمجرد انقضاء أيام الرمي، بل لابد مع ذلك من أن يطوف طواف الإفاضة، وكذا قال في المدونة، وحاصله: أنها لا تنعقد إلا بانقضاء شيئين: الرمي وطواف الإفاضة.

وقوله: (**لِمَنْ حَجَّ**) يعني: أن العمرة إنما تمتنع في أيام التشريق في حق من حج؛ لكونه ملتبساً بأفعال الحج. وأما من لم يحج، فله إيقاع العمرة فيها.

وَفِي كَرَاهَةِ تَكْرَارِ الْعُمْرَةِ فِي السَّنَةِ الْوَاحِدَةِ قَوْلانِ

المشهور الكراهة. وهو مذهب المدونة. والشاذ لمطرف إجازة تكرارها، ونحوه لابن المواز؛ لأنه قال: وأرجو أن لا يكون بالعمرة في السنة مرتين بأس. وقد اعتمرت عائشة رضي الله عنها مرتين في العام الواحد وفعله ابن عمر وابن المنكدر. وكرهت عائشة عمرتين في شهر. وكرهه القاسم بن محمد. وإنما كره مالك تكرارها؛ لأنه عليه الصلاة والسلام لم يعتمر في كل عام إلا مرة. وعلى المشهور فأول السنة المحرم، فيجوز لمن اعتمر في آخر ذي الحجة أن يعتمر في محرم، قاله مالك وابن القاسم ثم استثقله وقال: أحب إلي لمن أقام بمكة أن لا يعتمر بعد الحج حتى يدخل المحرم لقرب الزمان. مالك: ولا بأس أن يعتمر الصرورة قبل أن يحج.

فَلَوْ أَحْرَمَ قَبْلَ أَشْهُرِ الْحَجِّ انْعَقَدَ عَلَى الأَشْهَرِ؛ بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ أَوْلَى أَوْ وَاجِبٌ

تصوره واضح. ومقابل الأشهر ذكره اللخمي ولم يعزه: أن الإحرام لا ينعقد ويتحلل منه بعمرة. قال: وقوله: يتحلل بعمرة استحسان. وهو بمنزلة من دخل في صلاة ثم ذكر أنه كان صلاها - فإنه يستحب [١٧٧/ أ] له أن ينصرف على شفع.

ابن القاسم: وإن قطع فلا شيء عليه. **عبد الحق**: واعترض علينا مخالفنا في هذه المسألة بالإحرام بالصلاة قبل وقتها، وأصل الحج مباين للصلاة في أمور شتى.

الأبهري: ولأن الحج إذا أحرم به قبل الوقت لا يمكن أن يفرغ قبله؛ لأن وقته عرفة بخلاف الصلاة. وبنى المصنف عدم الانعقاد على الوجوب، وفيه بحث.

وَالْمَكَانِيُّ لِلْمُقِيمِ - مِنَ الْحَاضِرِ وَغَيْرِهِ - مَكَّةَ فِي الْحَجِّ لا فِي الْعُمْرَةِ، وَفِي تَعْيِينِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قَوْلانِ ....

يعني: أن الميقات المكاني يتنوع بحسب الإقامة بمكة وغيرها، فالمقيم بمكة - من الحاضر وغيره؛ أي: الوافد - ميقاته في الحج مكة. وهل يستحب لهما الإحرام من المسجد الحرام أم؟ قولان:

مذهب المدونة الاستحباب، وعليه فقال مالك في المدونة: لا يحرم من بيته، بل من جوف المسجد، قيل له: فمن عند باب المسجد؟ قال: لا، بل من جوف المسجد. وعن ابن حبيب: من أَهَلَّ بالحج من مكة متمتعاً، والمكي يُهِلُّ بحجة إنما يهلان من باب المسجد؛ لأن المساجد إنما وضعت للصلاة.

والقول الثاني: عدم الاستحباب، وهو ظاهر ما نقله اللخمي وغيره عن المبسوط أن مالكاً قال فيه: إن شاء أَهَلَّ من مكة. وقوله: (**وَفِي تَعْيِينِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قَوْلانِ**) أي: في استحباب تعيين المسجد، إذ لا خلاف في عدم اللزوم.

قاعدة:

كل إحرام لابد فيه من الجمع بين الحِلِ والحَرَم؛ لفعله صلى الله عليه وسلم، فلذلك لا يجوز للمكي أن يحرم من مكة؛ لأنه لو أحرم بها منها وهي تنقضي في الحرم لزم أن لا يجتمع في إحرامه حل وحرم. بخلاف الحج؛ فإنه يخرج إلى عرفة وهي حل، وإلى هذا أشار بقوله:(**لا فِي الْعُمْرَةِ**).

فَلَوْ خَرَجَا إِلَى الْحِلِّ جَازَ عَلَى الأَشْهَرِ، وَلا دَمَ؛ لأَنَّهُمَا زَادَا وَمَا نَقَصَا

الضمير في: (**خَرَجَا**) عائد على الحاضر من أهلها ومن كان مقيماً بها؛ يعني: أن الآفاقي المقيم بمكة ومن هو من أهلها إذا أحرما من الحل بالحج جاز ذلك في أشهر القولين، وهذا الأشهر هو مذهب المدونة، قال فيها: وإذا أحرم بالحج من خارج الحرم مَكِّيٌّ أو متمتع فلا دم عليه في تركه الإحرام من داخل الحرم، وإن مضى إلى عرفات بعد إحرامه من الحل ولم يدخل الحرم وهو مراهق فلا دم عليه، وهذا زاد ولم ينقص. قال في المنتقى: "زاد ولم ينقص" هذا عندي فيمن عاد إلى الحرم، فأما مَنْ أَهَلَّ مِنْ الحل وتوجه إلى عرفة قبل دخول الحرم أو أهل من عرفة بعد أن توجه إليها حلالاً مريداً للحج فإنه نقص ولم يزد. انتهى.

قال في النكت: واستحب مالك لأهل مكة أو لمن دخلها بعمرة أن يحرم بالحج من المسجد الحرام وقال: إذا دخل مكة أحد من أهل الآفاق في أشهر الحج بعمرة وعليه نفس أحب إلي أن يخرج إلي ميقاته فيحرم منه بالحج، ولو أقام حتى يحرم من مكة كان ذلك له.

عبد الحق: إنما استحب له ههنا أن يخرج إلى ميقاته، واستحب في السؤال الأول أن يحرم من المسجد الحرام، وإن كان قد دخل بعمرة في المسألتين؛ لأنه قد ذكرها هنا أن عليه نفساً، فلذلك أمره بالخروج إلى الميقات.

ومعنى **السؤال الأول**: أنه في ضيق من الوقت ليس عليه نفس مثل هذا، فلذلك اختلف جوابه في السؤالين، وقد تأول متأول أن معنى السؤال الأول أنه قد دخل قبل أشهر الحج بعمرة فكان له حكم أهل مكة في إحرامهم من المسجد.

والسؤال الثاني: أنه دخل في أشهر الحج، وهذا ليس بصحيح، كيف يصح أن يجعله كأهل مكة بدخوله قبل أشهر الحج وهو لو قرن أو تمتع كان الهدي عليه، ولم يكن كأهل مكة لدخوله قبل أشهر الحج؟! فلو كان كأهل مكة بدخوله قبل أشهر الحج وجب عنه دم التمتع. انتهى.

وعلى هذا فقول المصنف: (**جَازَ**) يقتضي بحسب الظاهر أن ترك الخروج أولى، لاسيما وقد قرر ابتداءً أن المقيم يحرم من مكة، وهو خلاف قول مالك: أنه يستحب له الخروج على ما قرره صاحب النكت إذا كان في الوقت سعة.

ابن هارون: وقوله: (**جَازَ عَلَى الأَشْهَرِ**) يقتضي أن فيهما قولاً آخر بالكراهة أو المنع، ولا نعلم في ذلك خلافاً إلا في الأولوية. انتهى.

وَأَحَبُّ إِلَيَّ لَهُمَا إِذَا أَهَلَّ هِلالُ ذُو الْحِجَّةِ

يعني: أن مالك استحب للمكي والوافد المقيم بها أن يحرما في أول هلال ذي الحجة؛ لما في الموطأ عن عمر رضي الله عنه: «**يا أهل مكة ما شأن الناس شُعثاً وأنتم مُدَّهِنون؟! أهلوا إذا رأيتم الهلال**». وفيه أيضاً: أن ابن الزبير أقام بمكة تسع سنين يُهِلُّ بالحج لهلال ذي الحجة، وعروة بن الزبير معه يفعل ذلك. وهذا هو المعروف.

وروي عن مالك استحباب الإحرام يوم التروية ليتصل إحرامهم بمسيرهم.

وَلا يَقْرِنُ إِلا مِنَ الْحِلِّ عَلَى الْمَشْهُورِ

مقابل المشهور لسحنون، وعبد الملك والقاضي إسماعيل، ووجه المشهور أنه لو أحرم بالقران من مكة لزم ألا يجتمع فيها حل وحرم؛ لأن خروجه لعرفة خاص بالحج، ورأى سحنون أن العمرة في القران مضمحلة، فوجب اعتبار الحج فقط.

وَلِلآفَاقِيُّ مِنَ الْمَدِينَةِ ذُو الْحُلَيْفَةِ، وَمِنَ الشَّامِ وَمِصْرَ الْجُحْفَةُ، وَمِنَ الْيَمَنِ: يَلَمْلَمُ، وَمِنْ نَجْدٍ قَرْنٌ. وَوَقَّتَ عُمَرُ لِلْعِرَاقِ ذَاتُ عِرْقٍ، وَلِمَنْ بَيْنَهُمَا مَسْكَنُهُ

قوله: (**وَلِلآفَاقِيُّ**) معطوف على قوله: (للمقيم). وخَرَّج الصحيحان وغيرهما عن ابن عباس رضي الله عنه «**أن رسول الله صلى الله عليه وسلم [١٧٧/ ب] وَقَّتَ لأهل**

المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قَرْنُ المنازلِ، ولأهل اليمن يلملم، فهن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة، ومن كان بين ذلك فمن حيث أنشأ الحج حتى أهل مكة من مكة».

ابن راشد: ذو الحليفة ما بين مياه بني جشم على ستة أميال، وقيل: سبعة من المدينة وهو أبعد المواقيت من مكة على نحو عشرة مراحل أو تسعة، قاله النووي. وهو بضم الحاء المهملة وبالفاء. والجحفة بجيم مضمومة ثم حاء مهملة ساكنة: قرية بين مكة والمدينة، سميت بذلك لأن السيول أجحفتها.

عياض: وهي على ثلاث مراحل من المدينة، وتسمى أيضا مُهْيعة بسكون الهاء عند أكثرهم، وبعضهم يكسرها. وقَرْن بسكون الراء، ويقال: قرن المنازل وقرن الثعالب، وفتح الجوهري راءه. **عياض وغيره**: وهو خطأ. **النووي**: وأخطأ فيه خطأين فاحشين: أحدهما هذا، وزعم أن أويساً القرني رضي الله عنه منسوب إليه. والصواب أنه منسوب إلى قبيلة يقال لهم: بنو قرن، هي على مرحلتين من مكة، وهو أقرب المواقيت لمكة.

عياض: وأصل القرن الجبل الصغير المستطيل المنقطع عن الجبل الكبير. وقال القابسي: مَنْ سَكَّنَهُ أراد الجبل المشرف على الموضع، ومن فتح أراد الطريق الذي يقرب منه، فإنه موضع فيه طرق مختلفة بينه وبين مكة أربعين ميلاً. ويلملم جبل من جبال تهامة على ليلتين من مكة. ويقال فيه: أَلَملم بالهمز بدل الياء.

وقوله: «هن لهن». كذا هو ثابت في أكثر الروايات. وعن بعض رواة مسلم والبخاري: «**فهن لهم**». وكذا رواه أبو داود وهو الوجه. وتخرج الرواية الأولى على أن المراد هذه المواقيت لهذه الأقطار، والمراد أهلها، وقد تقدم ما يتعلق بقوله: وقت في المكان. قال ابن دقيق العيد: وقوله: (**وَقَّتَ**) يحتمل أن يراد به التحديد؛ أي: حدد هذه المواضع للإحرام، ويحتمل أن يراد بذلك تعليق الإحرام بوقت الوصول إلى هذه الأماكن بشرط إرادة الحج أو العمرة.

ومعنى توقيت هذه الأماكن للإحرام أنه لا يجوز مجاوزتها لمن يريد الحج أو العمرة إلا محرماً، وإن لم يكن في لفظة (**وَقَّتَ**) تصريح بالوجوب، فقد ورد في غير هذه الرواية: «**يُهِلُّ أهل المدينة**» وهي صيغة خبر يراد به الأمر، وورد في بعض الروايات لفظة الأمر. انتهى. وأجمع العلماء على هذه المواقيت إلا ذات عرق، فإن الشافعي استحب لأهل العراق أن يُهلوا من العقيق. القرطبي: معتمداً في ذلك على ما رواه ابن عباس قال: «**وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل المشرق العقيق**». خرجه أبو داود، وفي إسناده يزيد بن زياد وهو ضعيف عندهم. واختلف في من وقت ذات عرق. ففي البخاري أنه من توقيت عمر.

وروى مسلم وأبو داود والنسائى: **أنه عليه الصلاة والسلام وقت لأهل العراق ذات عرق.**

القرطبي: وهو صحيح. وضعف الدارقطني كونها من توقيته عليه الصلاة والسلام، قال: ولم يكن عراق يومئذ، أي: في زمانه صلى الله عليه وسلم، قال في الإكمال: وهذا مما لا يعلل به الحديث، فقد أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عما لم يكن في زمانه، وهذا يعد من معجزاته. واختار صاحب الاستذكار أنه من توقيته عليه الصلاة والسلام.

وقوله: (**وَلِمَنْ بَيْنَهُمَا**) أي: بين الميقات ومكة، فإن تعدى المنزل فهو كمن تعدى الميقات. قال مالك في الموازية: وهو بالخيار إن شاء أحرم من داره أو من مسجده. قال صاحب اللباب: والأحسن أن يحرم من المسجد؛ لأنه موضع الصلاة كأهل مكة.

القرافي: والمذهب أن هذه المواقيت تحديد لظاهر الحديث، وقال ابن حبيب: فإذا أحرم قريباً منه فلا دم عليه.

وَمَنْ مَرَّ مِنْهُم بِمِيقَاتٍ أَحْرَمَ مِنْهُ خَلا الشَّامِيِّ وَالْمِصْرِيِّ وَمَنْ وَرَاءَهُمْ يَمُرُّ بِذِي الْحُلَيْفَةِ فَلَهُ تَجَاوُزُهُ إِلَى الْجُحْفَةِ، وَالأَفْضَلُ إِحْرَامُهُ ....

يعني: أن كل من له ميقات فمر بغيره، فإنه يلزمه أن يحرم منه كالمصري يمر بيلملم، والعراقي بنجد؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «**فهن لهن ولمن أتي عليهن من غير أهلهن**». ويستثنى من ذلك مَنْ ميقاته الجحفة إذا مر بذي الحليفة فإن الأفضل له أن يحرم من ذي الحليفة؛ لأنه ميقاته صلى الله عليه وسلم، ويجوز له أن يؤخر الإحرام إلى ميقات الجحفة، وهو مذهبنا، خلافاً للجمهور في إيجابهم الإحرام من ذي الحليفة مطلقاً؛ لعموم قوله عليه الصلاة والسلام: «**ولمن أتى عليهن**». والمحل محل نظر؛ لأن قوله: «**ولمن أتى عليهن**». عام يعم مَنْ ميقاته بين يديه وغيره. وقوله: «**ولأهل الشام الجحفة**» يعم من يمر بميقات آخر أم لا.

ابن حبيب: ولو أراد الشامي والمصري والمغربي أن لا يمروا بالجحفة فلا رخصة لهم في ترك الإحرام من ذي الحليفة. أبو محمد: انظر لم ذلك وهم يحاذون الجحفة؟! وحمل اللخمي قول ابن حبيب على ما إذا لم يحاذ في مروره الجحفة.

واختلف في المدني المريض هل يرخص له في تأخير الإحرام إلى الجحفة؟ فقال مالك في الموازية: لا ينبغي أن يجاوز الميقات فيما يرجو من قوة وليُحْرِم، فإن احتاج [١٧٨/ أ] إلى شيء افتدى. وقال أيضاً: لا بأس أن يؤخر إلى الجحفة. **اللخمي وغيره**: والأول أقيس.

ابن بزيزة: والمشهور الثاني للضرورة.

وقال في الاستذكار: واختلف في مريد الحج والعمرة يجاوز ميقاته إلى ميقات أقرب منه - مثل أن يترك المدني الإحرام من ذي الحليفة ويحرم من الجحفة - فقال مالك: عليه دم. ومن أصحابه من أوجب عليه، ومنهم من أسقطه.

وَلَوْ مَرَّ الْعِرَاقِيُّ وَنَحْوُهُ مِنَ الْمَدِينَةِ تَعَيَّنَتْ ذُو الْحُلَيْفَةِ

نحو العراقي اليمني. وتعينت ذو الحليفة؛ لأن ما عدا المصري لا يتعداه لميقات له، والظاهر أنه يستغنى عن هذه المسألة بقوله: ومن مر من جميعهم بميقات إلى آخره. ولا يقال تلك المسألة لا تدل على من مر بميقات وليس بينه وبين مكة سواه، لأنا نقول: الأمر الأول أعم، والله أعلم.

وَأَوَّلُ الْمِيقَاتِ افضل، وَيُكْرَهُ تَقْدِيمُهُ، وَيَلْزَمُ

أما فضل أول الميقات، فلما فيه من المبادرة لفعل الخير، وأما كراهة تقديمه، فهو الذي يحكيه العراقيون عن المذهب من غير تفصيل، وهو ظاهر المدونة. وفي الموازية: ولا بأس أن يحرم من منزله إذا كان قبل الميقات، ما لم يكن منزله قريباً فيكره له ذلك.

الباجي: فوجه رواية العراقيين: أن توقِيْتَه عليه الصلاة والسلام هذه الأماكن للإحرام يمنع تقديمه عليه كميقات الزمان، ووجه ما في الموازية: أن التوقيت إنما هو لمنع مجاوزته لا لمنع تقديمه عليه.

ففرقا في هذه الرواية بين القرب والبعد؛ لأن من أحرم بقرب الميقات لا يقصد إلا مخالفة التوقيت؛ لأنه لم يستدم إحراماً. وأما من أحرم على البعد فإن له غرضاً في استدامة الإحرام. ونقل اللخمي عن مالك قولاً بجواز الإحرام قبل الميقات مطلقاً. قال: وحمل الحديث في الإحرام من الميقات أنه تخفيف، فمن فعل فقد زاد خيراً.

فائدة:

حكى شيخنا رحمه الله عن بعض شيوخه أن الإحرام من رابغ من الإحرام أول الميقات، وأنه من أعمال الجحفة ومتصل بها. قال: ودليله اتفاق الناس على ذلك. قال سيدي أبو عبد الله بن الحاج: إنه مكروه، ووراءه قبل الجحفة.

وَمِيقَاتُ الْمُحَاذِي مَا يُحَاذِيهِ مِنْهَا بِالتَّحَرِّي

يعني: أن من لم يمر في طريقه بميقات، فإنه يحرم إذا حاذى الميقات. والظاهر أنه إن كان يحاذي ميقاتين أنه بمنزلة من يمر بميقاتين وقد تقدم. قال سند وصاحب الذخيرة: ومَنْ مَنزِله بين ميقاتين فميقاته منزله. قال مالك: وانظر هل معناه أنه محاذ لميقاتين، أو أنه بعد ميقات وقبل آخر، كأهل بدر؟ قال في النوادر: قال مالك: ومن حج من البحر من أهل مصر وشبههم، فليحرم إذا حاذى الجحفة. ومن كان منزله حذاء ميقات أحرم منه، وليس عليه أن يأتي الميقات. قال سند بعد هذا: وهذا حكم من سافر من أرض مصر في بحر القلزوم؛ لأنه يأتي على ساحل الجحفة ثم يجاوزه إلى جدة، ولم يكن السفر يومئذٍ من عذاب ولا عرفوه؛ لأنها كانت من أرض المجوس أما اليوم فمن سافر منها أحرم عند وصوله إلى البر ولا يلزمه أن يحرم في البحر محاذياً للجحفة لما فيه من التغرير وركوب الخطر بأن ترده الريح إلى البر فيبقى عمره محرماً حتى يتيسر له إقلاع سالم، وهذا من أعظم الحرج، وقد نفاه الله تعالى. وإذا ثبت الجواز فلا دم عليه؛ لعدم دليل يدل على ذلك، وإنما أوجبناه على من سافر من القلزوم؛ لأنه كان قادراً على البر والإحرام من نفس الجحفة، وواسع أن يؤخر إحرامه لما فيه من المضرة إن ترك البر وفارق رحله، أو أحرم في البحر على التغرير، فيؤخر هذا إحلاله حتى يأمن ويهدي، إلا أنه لا يرتحل من جدة إلا محرماً؛ لأن جواز التأخير كان لضرورة وقد زالت، وهل يحرم إذا وصل البر لأنه مجاوز للميقات وهو حلال وقد زالت الضرورة، أو إذا ظعن من جدة؟ وهو الظاهر؛ لأن سنة من أحرم وقصد السير أن يتصل إحرامه بسيره. وروى ابن وهب في موطئه عن مالك: لا ينبغي لأحد يهل بحج أو عمرة ثم يقيم بأرض أَهلَّ بها، ورواه ابن عبد الحكم أيضاً، ولأن المحظور أن يقطع مسافة بعد الميقات وهو حلال من غير ضرورة، وهذا لا يكون إلا بالسير. انتهى باختصار.

ونقل ابن الحاج في مناسكه عن ابن نافع نحوه، فقال: وقال ابن نافع: لا يحرم في السفر، ورواه عن مالك.

وَمَنْ أَرَادَ مَكَّةَ أحرم عِنْدَ مِيقَاتِهِ فَإِنْ جَاوَزَ غَيْرَ مُحْرِمٍ، وَهُوَ قَاصِدٌ لِحَجٍّ أَوْ لِعُمْرَةٍ فَقَدْ أَسَاءَ ....

يعني: أن من وصل إلى الميقات ونيته أن يدخل إلى مكة بأحد النسكين، فلا يجوز له أن يجاوزه إلا محرماً، وإن جاوزه غير محرم فقد أساء، وإساءته متفق عليها.

فَإِنْ عَادَ قَبْلَ الْبُعْدِ فَلا دَمَ - إِنْ كَانَ جَاهِلاً - وَقِيلَ: مُطْلَقاً وَإِلا فَدَمٌ

يعني: فإن عاد هذا الذي تعدى الميقات وهو قاصد لحج أو عمرة قبل البعد، فلا دم عليه إن كان جاهلاً لمنع المجاوزة، وهذا مقيد بما إذا رجع قبل أن يحرم، وأما إن أحرم فعليه الدم - ولو بقرب - خلافاً لابن حبيب، ولا يرجع، ولو رجع لم يسقط الدم عنه برجوعه على المعروف. [١٧٨/ ب] وحكى بعضهم قولاً بالسقوط، ونظر ذلك بمن رجع بعد استقلاله قائماً، ففي سقوط السجود القبلي قولان. وبمن ركب بعض الطريق في المشي المنذور لمكة ثم مشى الطريق كلها ثانياً، هل يسقط عنه هدي تفريق المشي؟ قولان.

ومن أردف الحج بعد سعي العمرة وقلنا لا يحلق- وعليه دم لتأخيره ثم حلق - ففي سقوط الهدي قولان.

وبمن توجه ناسياً للتلبية حتى طال ثم رجع ولبى ففي سقوط الدم قولان.

وبمن تعدى الميقات ثم أحرم ثم فاته الحج ففي سقوط الهدي قولان.

وقوله: (**وَقِيلَ: مُطْلَقاً**)؛ أي أن المشهور أن الراجع من القرب إنما يسقط عنه الدم إذا كان جاهلاً، وإن كان عالماً فعليه دم. وقيل: لا دم عليه مطلقاً، سواء كان عالماً أو جاهلاً. وهكذا مشى ابن راشد هذا المحل وهو ظاهر كلامه، والقول الذي صدر به

مفهوم المدونة، ففيها: ومن جاوز الميقات ممن يريد الحج جاهلاً ولم يحرم، فليرجع ويحرم ولا دم عليه، إلا أن يخاف فوات الحج فليحرم من موضعه ويتمادى وعليه دم. انتهى. لكن فسرها أبو الحسن الصغير بالقول الثاني، فقال: قوله: (**جَاهِلاً**) يريد أو عامداً، وإنما خرج كلامه مخرج الغالب أن الشخص لا يفعل ذلك إلا جهلاً.

وفسر ابن عبد السلام القول الثاني بوجوب الدم مطلقاً، وجعل العالم يجب عليه الدم، وفي الجاهل قولان، وفيه نظر. فإن قيل: لم لا يحمل قوله: (**وَقِيلَ**) أنه عائد إلى قوله: (**قَبْلَ الْبُعْدِ**) ويكون المشهور عنده إنما يسقط عنه الدم إذا عاد قبل البعد، والشاذ أنه إذا عاد مطلقاً لا دم عليه. قيل: هذا غير صحيح؛ لأن المذهب أنه إذا عاد مطلقاً لا دم عليه كما سيأتي. وحمله بعضهم على أنه يريد بقوله: (**وَقِيلَ: مُطْلَقاً**) ما حكاه ابن يونس عن ابن المواز أنه يرجع ما لم يشارف مكة، فإن شارفها أحرم وأهدى. وهذا فيه بُعْدٌ من أوجه:

أولها: أن هذا القول مقيد والمصنف جعله مطلقاً.

ثانياً: ليس في كلامه ما يدل على الرجوع أصلاً.

ثالثها: لو حملناه على هذا لزم مخالفة النقل؛ لأن كلامه حينئذ يدل على أن المذهب لا يرجع مطلقاً وليس كذلك، بل المذهب أنه يرجع مطلقاً كما ذكرناه عن المدونة. واعلم أن قوله: (**فَإِنْ عَادَ**) لا يقتضي أنه مطلوب بالعود ولا بعدمه، وقد تقدم من كلام المدونة أنه يرجع.

وقوله: (**وَإِلا فَدَمٌ**) يدخل إذا عاد بعد البعد.

خليل: وتبع المصنف في هذه الأخيرة ابن شاس، فإنه صرح أنه إذا عاد بعد البعد فلا يسقط الدم عنه، وفي كلامهما نظر؛ لمخالفته لما حكيناه عن المدونة أنه إذا عاد لا دم عليه مطلقاً إلا أن يحرم، وكذلك قال في الإكمال ولفظه: ومن جاوز الميقات ونيته النسك بحج

أو عمرة رجع ما لم يحرم عند مالك ولا دم عليه. وقيل: يرجع ما لم يشارف مكة. انتهى. وكذلك هو ظاهر كلام اللخمي وغيره أنه لا دم عليه مع الرجوع.

وَإِنْ لَمْ يَقْصِدْ فَثَالِثُهَا: الْمَشْهُورُ إِنْ أَحْرَمَ وَكَانَ صَرُورَةً مُسْتَطِيعٌ فدم، ورابعها: إِنْ كَانَ صَرورَةً، وَخَامِسُهَا: إِنْ أَحْرَمَ ....

أي: وإن لم يقصد هذا الذي أراد دخول مكة حجاً ولا عمرة، فهل يلزمه دم أم لا؟ خمسة أقوال. وتصورها من كلامه لا يخفي عليك.

والقول بنفي الدم مطلقاً هو الذي صدر به اللخمي وهو مذهب المدونة، ففيها: ومن جاوز الميقات وهو غير مريد الحج، فلا دم عليه وقد أساء فيما فعل حين دخل الحرم حلالاً. وهو لازم لمذهب أبي مصعب؛ لأنه أجاز دخول مكة حلالاً لمن لا يقصد أحد النسكين، قال: لقوله عليه الصلاة والسلام: «**ممن أراد الحج والعمرة**»؛ فعلق ذلك على الإرادة.

اللخمي: وقال في الموازية: عليه الدم. قال أيضاً: فمن تعدى الميقات وهو صرورة ثم أحرم فعليه الدم. ولم يفرق بين أن يريد دخول مكة أو لا. انتهى.

ويؤخذ القول الرابع من كلام المصنف بلزوم الدم للصرورة مطلقاً سواء أحرم أم لا. فمن تأويل ابن شبلون مسألة المدونة الآتية: فإن قيل: إنما تأويل ابن شبلون فيمن يريد دخول مكة. قيل: إذا لزم الصرورة الدم مع كونه لم يرد مكة، فأحرى أن يلزمه ذلك مع إرادة مكة.

والقول الخامس: بوجوب الدم إذا أحرم، ذكره ابن الجلاب، فقال: ومن جاوز الميقات يريد دخول مكة حلالا ثم أحرم بعد أن جاوزها، ففيها روايتان: **أحدهما**: أن عليه دماً، **والأخرى**: أنه لا دم عليه. انتهى. وحكاه صاحب تهذيب الطالب والله أعلم.

فَإِنْ لَمْ يُرِدْ مَكَةَ وَهو صَرُورَةٌ مُسْتَطِيعٌ - فَقَوْلانِ

يعني: فإن لم يرد مكة عند ميقاته بل أراد ما دونها، سواء أراد بعد ذلك مكة أم لا؛ فإن الخلاف جار بشرط أن يكون صرورة مستطيعاً، فإن اختل أحد هذين القيدين فلا دم، ويلزم على كلام المصنف أنه لم يرد حجاً ولا عمرة؛ لأن من لازم عدم إرادة مكة عدم [١٧٩/ أ] إرادة الحج والعمرة.

ابن شاس وابن راشد وابن هارون: ومنشأ الخلاف هل الحج على الفور أو على التراخي؟ وفي المدونة: ومن تعدى الميقات وهو صرورة فعليه دم. ابن راشد وغيره: يعني: إذا تعداه ثم أحرم. واختلف في معناه: فحمله ابن شبلون على ظاهره من أنه لا دم على غير الصرورة، وأن الدم يلزم الصرورة، سواء تعداه مريداً لحج أو غير مريد؛ لأنه إذا كان صرورة فالحكم في حقه وجوب الحج، فصار كمن تعداه مريداً للحج. وقال أبو محمد: معناه أنه تعداه مريداً للحج، قال: والصرورة وغيره سواء لا دم عليه، إلا أن يجاوز مريداً للحج.

ابن يونس: وقول أبي محمد هو الصواب. وقال في التنبيهات: وزعم ابن شبلون أن ما قاله ظاهر الكتاب من قوله في الذى يتعدى الميقات وهو صرورة ثم يحرم: "عليه الدم" فأبهم، ولم يقل مريداً للحج أو غيره، ثم قال: "أرأيت من تعدى الميقات ثم أحرم بعد تجاوزه وليس بصرورة أعليه الدم؟ قال: نعم إذا كان جاوزه حلالاً وهو يريد الحج فأحرم فعليه الدم". قال: فتفرقته في السؤالين بين الصرورة وغيره يبين ذلك. قال: وذهب بعض الشيوخ إلى أنه خلاف من قوله في الصرورة. وتأويل ابن شبلون إنما يصح على القول بأن الحج على الفور، وإلا فلا وجه له.

وَأَمَّا الْمُتَرَدِّدُونَ بِالْحَطَبِ وَالْفَاكِهَةِ فَلا وُجُوبَ إِحْرَامٍ لَكِنْ يُسْتَحَبُّ لَهُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ

يعني: سواء كانوا من مكة أو قراها، كأهل جدة وقديد وعسفان ومر الظهران. وقوله: (**بِالْحَطَبِ وَالْفَاكِهَةِ**) تمثيل. **اللخمي وغيره**: ويلحق بذلك الدخول للقتال الجائز، قاله ابن القصار.

وقوله: (**فَلا وُجُوبَ إِحْرَامٍ**) قال اللخمي: ويستحب أن يدخلها أولاً محرماً ويسقط عنه فيما بعد ذلك. **ابن هارون**: وهذا مثل ما قيل في سجود التلاوة للمعلم والمتعلم أنه يسجد أولاً ولا يسجد فيما بعد ذلك.

وَكَذَلِكَ مِثْلُ مَا فَعَلَ ابْنُ عُمَرَ رضي الله عنه؛ خَرَجَ إِلَى قُدَيْدٍ فَبَلَغَتْهُ فِتْنَةٌ بِالْمَدِينَةِ فَرَجَعَ ....

(**وَكَذَلِكَ**) أي: في عدم وجوب الإحرام. وهذه القصة في الموطأ وهي لمالك عن نافع: «**أن ابن عمر أقبل من مكة حتى كان بقديد جاءه خبر من المدينة فرجع فدخل مكة بغير إحرام**».

ابن عبد السلام: فالموجب لرجوع ابن عمر، إما خوفاً أو بعض ما يريد إيصاله إلى المدينة رجع إلى مكة بسببه، قاله بعض شراح الموطأ. وظاهر كلام المؤلف: أن الموجب لرجوعه إنما هو الهروب من الفتنة، وهو الذي فسر به الشافعي، وجعله أصلاً فيمن دخل مكة بحرب أو سلطان، أو من لا يقدر على دفعه.

فرع:

قال سحنون فيمن دخل مكة معتمراً فحل من عمرته ثم خرج لحاجة عرضت له في مثل جدة والطائف وهو ينوي الرجوع إلى مكة ليحج من عامه - ليس عليه أن يدخل بإحرام مثل ما قال مالك في المترددين بالحطب والفاكهة.

قال: ولو خرج مسافراً لا ينوي العودة ثم بدا له فعليه الإحرام؛ لأن من خرج ينوي العودة صار حكمه حكم أهله.

بِخِلافِ غَيْرِهِمْ، فَإِنَّهُ يَجِبُ عَلَى الأَشْهَرِ، وَإِنْ سَقَطَ الدَّمُ عَلَى الأَشْهَرِ

أي: بخلاف المترددين أو من رجع لفتنة كالتجار فالأشهر وجوب الإحرام عليهم إذا أرادوا دخولها، وروي عن مالك أنه غير واجب وهو مذهب أبو مصعب؛ لقوله صلى الله

عليه وسلم: «ممن أراد الحج والعمرة» فعلق ذلك بالإرادة، وإذا فرعنا على الأشهر، فهل يجب عليهم الدم؟ الأشهر سقوطه، وهو مذهب المدونة؛ لأن الدم إنما يجب لنقص في أحد النسكين. وفهم اللخمي من سقوط الدم عدم الوجوب، فإنه قال: وذكر أبو الحسن بن القصار عن مالك أنه استحب أن يدخل حراماً، وإلى هذا يرجع قوله في المدونة؛ لأنه قال: إن فعل فلا هدي عليه. وذكر عبد الوهاب عنه أنه قال: عليه الدم. انتهى.

وقال ابن بشير: بل مذهب المدونه على الوجوب، وسقط الدم مراعاة للخلاف، وتبع المصنف هنا ابن بشير، فلذلك قال: إنه يجب على الأشهر.

وَلَوْ تَجَاوَزَ فَأَحْرَمَ فَفَسَدَ لَمْ يَسْقُطْ، وَفِي سُقُوطِهِ بِالْفَوَاتِ قَوْلانِ لابْنِ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبَ

يعني: إذا تجاوز الميقات مُرِيدَ الحج ثم أحرم وأفسده لزمه الدم؛ لأنه يلزم التمادي في فاسده. واختلف إذا فاته الحج وآل عمله إلى عمرة فقال ابن القاسم: الدم ساقط عنه؛ لأن الحج لم يتم والعمرة لم يردها، وإنما آل عمله إليها بالسنة، فصار بمنزلة من تعدى الميقات غير قاصد لحج أو عمرة، وألزمه أشهب؛ لأن بإحرامه لزم الدم.

فرع:

قال في الجلاب: ومن جاوز الميقات لحاجة له دون مكة ثم عزم على الإحرام فليحرم من مكانه ولا شيء عليه.

ولو تَجَاوَزَ الْعَبْدُ أَوِ الصَّبِيُّ فَأُعْتِقَ أَوْ بَلَغَ أَحْرَمَ عَنْ فَرِيضَتِهِ، وَلَوْ بِعَرَفَاتٍ لَيْلَتَهَا وَلا دَمَ، كَمَا لَوْ أَسْلَمَ نَصْرَانِيٌّ ....

يعني: أن من لا يخاطب بالحج من صبي أو عبد أو غير مسلم إذا مروا بالميقات فجاوزوه، ثم من بعد ذلك صاروا من أهل الوجوب فأحرموا بالحج، فلا دم عليهم لتعدي الميقات، وهو ظاهر.

أَمَّا لَوْ كَانَ أَحْرَمَ قَبْلَهُمَا بِإِذْنٍ مُعْتَبَرٍ فَلا

الضمير في (**كَانَ**) عائد على أحد المتقدمين لا بعينه، وهما: العبد، والصبي. قوله: (**قَبْلَهُمَا**) [١٧٩/ ب] أي: قبل البلوغ والعتق. وقوله: (**بِإِذْنٍ مُعْتَبَرٍ**) أي: بإذن الولي وإذن السيد، واحترز به من إذن من لا ولاية له. وقوله: (**فَلا**) أي: فلا يأتي ما ذكرناه؛ لأنهما إذا أحرما بإذن معتبر لزمهما التمادي على ما أحرما به وبقي فرض الإسلام عليهما، وقد تقدم له هذا، وهو قوله: (**ولو بلغ في أثنائه لم يجزئه**) إلا أنه ذكره هنا لينبه على سقوط الدم. ووقع في نسخة ابن هارون: (**أما لو أحرم قبلها**) وفسرها فقال: (**أَحْرَمَ**) أي: العبد أو الصبي. (**قبلها**). أي: قبل ليلة النحر.

وَمَنْ مَرَّ مُغْمًى عَلَيْهِ أَحْرَمَ مَتَى أَفَاقَ وَلَوْ بِعَرَفَاتٍ لَيْلَتَهَا وَلا دَمَ وَإِنْ لَمْ يُفِقْ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ فَاتَ وَلَوْ وَقَفَ بِهِ ....

أي: لو أحرم به أصحابه فإحرامهم غير معتبر، بخلاف المجنون فإنه كالصبي. أما لو أحرم ثم طرأ له الإغماء ووقف به أجزأه عند ابن القاسم، خلافاً لأشهب.

وَمِيقَاتُ الْعُمْرَةِ لِمَنْ بِغَيْرِ مَكَّةَ كَالْحَجِّ، وَلِمَنْ بِمَكَّةَ مُطْلَقاً طَرَفُ الْحِلِّ وَلَوْ بِخَطْوَةٍ، وَإِلا لَمْ تَصِحَّ ....

يعني: أن ميقات العمرة في حق الخارج من مكة كما تقدم في الحج، ولا فرق بينهما في جواز تقديم الإحرام ووجوب الدم بتعدي الميقات. وأما من هو بمكة مطلقاً، أي: سواء كان من أهلها أو من الوافدين فميقاته طرف الحل، ولو تجاوز بخطوة، وإلا لم تصح؛ أي: وإن لم يفعل ذلك بأن أحرم من الحرم لم تصح أفعال العمرة، وأما الإحرام بها فمنعقد.

فَلَوْ أَحْرَمَ وَطَافَ وَسَعَى خَرَجَ وَأَعَادَ، فَلَوْ حَلَقَ وَخَرَجَ أَعَادَ وَعَلَيْهِ دَمٌ عَلَى الأَصَحِّ

هذا مما يدل على أن الإحرام بها من الحرم صحيح، يعني: فلو أحرم بالعمرة من الحرم صح هذا الإحرام، ولكن شرط صحة فعلها أن يتقدمه الخروج إلى الحل، فلذلك لو طاف وسعى قبل خروجه خرج ثم أتى بالطواف والسعي؛ لكونهما وقعا بدون شرطهما، وإن حلق أعادهما أيضاً وعليه دم؛ لكونه حلق وهو محرم. ومقابل الأصح لأشهب في الموازية، والأصح له أيضاً في غيرها.

ابن بشير: ورأى بعضهم اللزوم، وهو الأصح. والذي في كتاب محمد: غلط؛ لأنه حلق قبل التحلل. انتهى. وقد يقال: إن هذا القائل يرى أن من شرط صحة انعقادها الخروج إلى الحل، وكذلك قال ابن راشد، وفيه نظر؛ لأن ظاهر كلام المصنف وغيره أنه مأمور بالخروج بالاتفاق، ولو كان إحرامه غير منعقد لم يلزم بالخروج.

وَعَرَفَةُ حِلٌّ، وَالأَفْضَلُ الْجِعْرَانَةُ أَوِ التَّنْعِيمُ

هذا يحتمل معنيين: **أحدهما** - وهو المتبادر-: أنه يكفي المعتمر في تصحيح عمرته أن يخرج إلى عرفة. **والثاني**: أن يكون جواباً عن سؤال مقدر، كأن قائلاً قال: ما الفرق بين جواز إنشاء الحج من مكة والعمرة؟ فأجاب بأنه لابد في كل من النسكين من الجمع بين الحل والحرم، وذلك حاصل في الحج بخروجه إلى عرفة، ولا كذلك العمرة، والاحتمال الأول أولى؛ لأن قوله: (**وَالأَفْضَلُ الْجِعْرَانَةُ أَوِ التَّنْعِيمُ**) لا يناسب الثاني، وإنما كان الأفضل لموافقة فعله عليه الصلاة والسلام في إحرامه من الجعرانة، وأمره لعبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنهما أن يخرج بعائشة رضي الله عنها إلى التنعيم.

وَتَنْقَضِي الْعُمْرَةُ بِالطَّوَافِ وَالسَّعْيِ وَالْحَلْقِ أَوِ التَّقْصِيرِ

اعلم أن العمرة هي: إحرام وطواف وسعي وحلق. والثلاثة الأُوَل أركان، والرابع ينجبر بالدم. فقوله: (**تَنْقَضِي الْعُمْرَةُ**) أي: كمال العمرة، وإلا فالعمرة تصح بدون الحلاق.

وَأَدَاؤُهُمَا عَلَى ثَلاثَةِ أَوْجُهٍ الإِفْرَادُ بِالْحَجِّ وَهُوَ أَفْضَلُ عَلَى الْمَنْصُوصِ، ثُمَّ الْقِرَانُ، ثُمَّ التَّمَتُّعُ، وَقِيلَ: بِالْعَكْسِ فِيهِمَا ....

الضمير في (**أَدَاؤُهُمَا**) عائد على الحج والعمرة، والإفراد وإن لم يكن مستلزماً للعمرة، لكنه إذا أتى بالعمرة بعد الحج فقد أتى بهما، وإن كان حجه إفراداً. والمذهب أن الإفراد أفضل. ومقابل المنصوص للخمي: أن التمتع أفضل منهما. وقال أشهب وصاحب التلقين بتقديم الثالث على الثاني خاصة، وإليه أشار بقوله: (**وَقِيلَ: بِالْعَكْسِ فِيهِمَا**). وعن أشهب: القران أحب إليّ من التمتع، قال: وإن قدم وبينه وبين الحج طول زمان يشتد عليه فيه الإحرام ويخاف على أصحابه قلة الصبر فالتمتع أحب إلي. نقله التونسي. وظاهره أنه قول ثالث؛ لأنه جعله يختلف باختلاف الأحوال. واستدلت الأشياخ بما رواه مالك والبخاري وغيرهما: **أنه عليه الصلاة والسلام أفرد الحج**. واتصل عمل الخلفاء والأئمة بذلك. ولولا الإطالة لذكرت لك طرفاً مما ذكروه. وفي الاستدلال على أفضلية القران على التمتع من السنة عسر، وإنما رعوا فيه كون التمتع فيه ترخص بالخروج عن الإحرام.

وَالْقِرَانُ أَنْ يُحْرِمَ بِهِمَا مَعاً، أَوْ يَدْخُلُ الْحَجَّ قَبْلَ الطَّوَافِ فَتَنْدَرِجُ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ

يعني: أن القران على وجهين: **أحدهما**: أن يحرم بالحج والعمرة معاً. قال علماؤنا: ويقدم العمرة في نيته؛ رادفاً الحج على العمرة دون العكس، فإن قدم الحج على العمرة فقال الأبهري: يجزئه. **الباجي**: ومعنى ذلك أنه نواهما جميعاً. **والوجه الثاني**: أن يحرم أولاً

بالعمرة ثم يردف الحج، لا يبقى للعمرة فعل ظاهر، وهو معنى قوله: (**فَتَنْدَرِجُ الْعُمْرَةُ فِي الْحَجِّ**).

فَإِنْ شَرَعَ فِي الطَّوَافِ قَبْلَ أَنْ يَرْكَعَ كُرِهَ وَكَانَ [١٨٠/أ] قَارِناً بِذَلِكَ خِلافاً لأَشْهَبَ، وَقِيلَ: وَلَوْ رَكَعَ، وَقِيلَ: وفِي السَّعْيِ ....

حاصله إن لم يشرع في الطواف كان له الإرداف من غير كراهة، واختلف إن شرع، ففي المدونة: إذا طاف بالنية ولم يركع كره له أن يردف وإن فعل صار قارناً. ومقتضى كلام المصنف أن بمجرد الشروع في الطواف يكره الإرداف عند ابن القاسم، وليس كذلك، بل هو جائز عنده وإن أتم الطواف ما لم يركع، قاله ابن يونس. وقوله: (**خِلافاً لأَشْهَبَ**) هكذا نقل الباجي عن أشهب وابن عبد الحكم أن بالشروع يفوت الإرداف. وفي الجلاب قال أشهب: إذا طاف من عمرته شوطاً واحداً ثم أحرم بالحج لم يلزمه إحرامه ولم يكن به قارناً، ومضى على عمرته حتى يتمها. واعلم أن أشهب إنما يقول بفوات الإرداف إذا طاف شوطاً بشرط أن يتمادى على كمال الطواف، وأما لو قطعه لصح عنده الإرداف، نقله اللخمي وعياض وغيرهما.

واختلف قول مالك وابن القاسم إذا أتم الطواف ولم يركع، هل يردف أم لا؟ فإن أتمه وركع لم يردف. وعن مالك أنه يردف وإن كان في السعي ما لم يتم ويفرغ منه، أما لو أكمل سعيه فإنه لا يكون مردفاً اتفاقاً.

فرع: ومن النوادر في الموازية: ومن تمتع ثم ذكر بعد أن حل من حجه أنه نسي شوطاً لا يدري أمن عمرته أو من حجه. فإن لم يكن أصاب النساء رجع فطاف وسعى وأهدى لمتعته، وإن كان من العمرة صار قارناً، قاله ابن القاسم وعبد الملك، وأشهب يوافقهما في هذه المسألة؛ لأنه وإن كان يرى أن المعتمر إذا طاف شوطاً لا يرتدف حجه،

لكنه إنما قال ذلك في الطواف الكامل، وهذا الطواف الذي نسي منه الشوط - وإن كان من العمرة - فقد فسد للتباعد، فيصير إرداف الحج قبل الطواف، ولو وطئ النساء، فإنه يرجع فيطوف ويسعى ويهدي لقرانه ولتمتعه وعليه فدية واحدة ثم يعتمر ويهدي. وبقي من كلام محمد في هذه المسألة شيء ذكر فيه أنه إن كان الشوط من العمرة صار قارناً وأفسد قرانه وفعله في قولهم أجمعين، وهذا قول محمد: لا أعلم معناه إلا على قول عبد الملك الذي يرى أن يردف الحج على العمرة الفاسدة، فأما في قول ابن القاسم فلا، إلا أن يطأ بعد الإحرام بالحج وقبل رمي جمرة العقبة والإفاضة في يوم النحر. انتهى بمعناه.

وَعَلَى الصِّحَّةِ يَكُونُ كَمُحْرِمٍ بِالْحَجِّ مِنْ مَكَّةَ فَيَرْكَعُ إِنْ كَانَ كَمَّلَ الطَّوَافَ وَلا يَسْعَى وَعَلَى نَفْيِهَا فَكَالْعَدَمِ ....

يعني: إذا فرعنا على صحة الإرداف على القول بالصحة، ويحتمل على الحكم بالصحة، ليندرج في كلامه حكم ما إذا أردف قبل الشروع في الطواف ويدل على هذا الثاني تشبيه بالمحرم من مكة. أي: فإن لم يكن طاف لم يطف ولم يسع ويؤخره ليأتي به مع طواف الإفاضة، وإن كان طاف ولم يركع ركع تكميلاً له ولم يسع؛ لأن حكم من أنشأ الحج من مكة أن لا يسعى إلا بعد طواف الإفاضة، إذ لا طواف قدوم عليه. فإن طاف أشواطاً ولم يكمله فقال في المدونة: وإن أردف الحج قبل طواف العمرة فليتمه ولا يسعى. وقال ابن عبد السلام: لا يلزمه إتمامه وهو خلاف ظاهر المدونة.

وقوله: (**وَعَلَى نَفْيِهَا فَكَالْعَدَمِ**) أي: وإذا فرعنا على نفي صحة الإرداف، فيكون إحرامه الثاني كالعدم، فلا يلزمه قضاؤه ولا دم عليه. اللخمي: وحكى عبد الوهاب في هذا الأصل- أعني: إذا لم يصح إرداف الحج على العمرة، أو العمرة على الحج- قولين بوجوب القضاء وسقوطه.

وَشَرْطُ وُجُوبِ دَمِ الْقِرَانِ أَنْ يَحُجَّ مِنْ عَامِهِ

يعني: ولوجوب دم القران شرطان: أولهما أن يحج من عامه، واحترز بهذا مما لو فاته الحج، فإنه يتحلل بعمرة ولا دم عليه، وإن ترك الأولى في حقه - وهو التحلل - واستمر على إحرامه، لم يسقط عنه، والله أعلم.

وَأَلاَّ يَكُونَ مِنَ الْحَاضِرِينَ، خِلافاً لِعَبْدِ الْمَلِكِ

هذا هو الشرط الثاني، وهو ألا يكون من الحاضرين فإن كان حاضراً فلا دم عليه على المشهور قياساً على التمتع، وأوجبه ابن الماجشون، واختاره اللخمي؛ بناءً على أن الدم لإسقاط أحد السفرين كالتمتع، فلا يجب؛ لأنه لا سفر عليه، أو لإسقاط أحد العملين، وذلك مشترك بين الحاضر وغيره، ويشترط أيضاً في القران صحة العمرة، فلا يرتدف الحج على العمرة الفاسدة على المشهور كما سيقوله المصنف عند كلامه على فساد العمرة.

لَكِنْ لِلْحَاضِرِ أَنْ يَفْعَلَ فِعْلَهُمْ، وَلِذَلِكَ لَوْ أَحْرَمَ حَاضِرٌ بِعُمْرَةٍ ثُمَّ أَضَافَ الْحَجَّ، ثُمَّ أُحْصِرَ بِمَرَضٍ تَحَلَّلَ بِعُمْرَةٍ وَقَضَى قَارِناً ....

يعني: أن القارن الحاضر وإن خالف القارن غير الحاضر في الدم، فهما متساويان، ومن أجل أنه يفعل فعل الحاضر لو أحرم بعمرة وأردف عليها الحج، ثم أحصر بمرض، تحلل بعمرة وقضى قارناً، وهو ظاهر.

وَلا يُشْتَرَطُ كَوْنُهُ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ بِخِلافِ دَمِ التَّمَتُّعِ

أي: ولا يشترط [١٨٠/ ب] في دم القران الإحرام به في أشهر الحج، بل لو أحرم به قبلها كان قارناً بخلاف التمتع. وفي المدونة: ومن دخل قارناً فطاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة في غير أشهر الحج ثم حج من عامه - فعليه دم القران، ولا يكون طوافه حين دخل مكة لعمرة، بل لهما جميعاً، ولا يحل من واحدة منهما دون الأخرى؛ لأنه لو

جامع فيهما قضى قارناً. **التونسي**: فإن قيل: كيف أجزأ هذا الطواف عن الحج وهو في غير أشهر الحج؟ فكأنه وضعه في غير موضعه، إذ الحج محصور بأشهره، وقد قال ابن القاسم فيمن فاته الحج فبقي على إحرامه، فقال: أنا أطوف وأسعى للحجة المقبلة. فقال: لا يفعل، وأخاف ألا يكون ذلك مجزئاً عنه. قيل: الذي فاته الحج قادر على فسخ ما هو فيه، فلا يأتي بالسعي والطواف في غير أشهره، بخلاف مسألتنا، فإنه غير قادر على فسخ الإحرام. وقد يقال: هما سواء. وأن ابن القاسم يكره هذا كما كره ذلك. انتهى.

وَلا يُدْخِلُ الْعُمْرَةَ عَلَى الْحَجِّ، فَلَوْ أَدْخَلَ عَلَى الْحَجِّ عُمْرَةً أَوْ حَجّاً كَانَ لَغْواً

فالأقسام أربعة: حج على حج، عمرة على عمرة، حج على عمرة وعكسه، فإدخال المتماثل لغو؛ لعدم الفائدة، إذ المقصود من الإحرام بالثاني حاصل بالأول. وكذا أيضاً إدخال العمرة على الحج؛ لأن الأضعف لا يرتدف على الأقوى. ومعنى (**لَغْو**) أي: لا ينعقد إحرامه، ولا يجب عليه القضاء.

أَمَّا لَوْ أَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ مِنْ مَكَّةَ ثُمَّ أَضَافَ الْحَجَّ كَانَ قَارِناً، وَلَزِمَهُ الْخُرُوجُ إِلَى الْحِلِّ وَلا دَمَ إِنْ كَانَ حَاضِراً....

يعني: أن من أحرم بعمرة من مكة ثم أضاف الحج، فإنه يرتدف حجه على عمرته، كما لو أحرم بها من الحل، لكن لابد للذي أحرم بها من مكة من الخروج إلى الحل كما تقدم، ثم إن كان حاضراً فلا دم عليه، وإن لم يكن حاضراً فعليه دم. وزاد في المدونة: فإن أحرم بحجة بعدما سعى بين الصفا والمروة لعمرته وقد كان خرج إلى الحل - فليس بقارن؛ لأنه أردف الحج بعد تمام العمرة، وعليه دم تأخير الحلاق، والمكي وغيره في هذا سواء.

أبو محمد: قوله: (وقد كان خرج إلى الحل). معناه: أنه خرج إليه بعدما أحرم بالعمرة وقبل أن يطوف لها ويسعى. وأما إن لم يخرج حتى فرغ من سعيه وأحرم بالحج، فههنا يلزمه الحج ويصير قارناً ويخرج إلى الحل.

وَالتَّمَتُّعُ أَنْ يُفْرِدَ الْعُمْرَةَ ثُمَّ الْحَجَّ

ظاهره: ثم يفرد الحج، وفيه نظر؛ لأنه لو أتى بعمرة في أشهر الحج ثم أحرم بحجة وعمرة معاً، كان متمتعاً قارناً اتفاقاً ووجب عليه دمان، دم لمتعته ودم لقرانه. وقال بعض القرويين: يحتمل أن لا يكون عليه إلا هدي واحد؛ لما ثبت في الشرع من قاعدة التداخل، فينبغي على هذا أن يكون تقديره، ثم ينشئ الحج.

وَلِوُجُوبِ الدَّمِ خَمْسَةُ شُرُوطٍ: الأَوَّلُ: أَلا يَكُونَ مِنْ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ؛ لأَنَّ الْحَاضِرَ لا يَرْبَحُ مِيقَاتاً لَكِنَّهُ يَفْعَلُ فِعْلَهُمْ ....

الأصل في هذا الشرط قوله تعالى: ﴿ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ﴾ ثم قال: ﴿ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ فقوله: ﴿ ذَٰلِكَ ﴾ عائد على ما استيسر من الهدي عند مالك والشافعي. وقال أبو حنيفة: عليه الهدي. والإشارة إلى جواز التمتع الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ ﴾. وعلل المصنف سقوط الدم عن الحاضر بكونه لم يربح ميقاتاً، بل أتى بالحج والعمرة من ميقاتها، بخلاف الآفاقي، فإنه أسقط أحد السفرين.

وقوله: (**لم يربح ميقاتاً**) تبع فيها ابن شاس. وصوابه أن يقول: لم يربح سفراً، إذ لو رجع إلى الميقات لم يسقط عنه الدم عندنا، وإنما يسقط بالعود إلى بلده أو مثله، على أن بعض القرويين قال: لا يصح التعليل بإسقاط أحد السفرين؛ لأنه لو حل من عمرته في غير أشهر الحج ثم أقام بمكة حتى حج من عامه لم يكن متمتعاً بإجماع. وهو قد أسقط أحد السفرين. قال: وإنما سمي متمتعاً لإحلاله الذي أحدثه فيما بين حجه وعمرته. والحاضر وإن سقط عنه الدم، فهو يفعل فعل الآفاقيين. ولمَّا علل سقوط الدم بالحضور بيّنه بقوله:

وَالْحَاضِرُ مَنْ كَانَ وَقْتَ فِعْلِ النُّسُكَيْنِ مِنْ أَهْلِ مَكَّةَ أَوْ ذِي طُوًى عَلَى الأَشْهَرِ، وَلِذَلِكَ لا يَقْصُرُ الْمُسَافِرُ مِنْ مَكَّةَ إلا بَعْدَهَا، وَقِيلَ: وَمَنْ دُونَ الْقَصْرِ، وَالشَّاذُّ: وَمَنْ دُونَ الْمَوَاقِيتِ، فَلِذَلِكَ لَوْ قَدِمَ مُعْتَمِراً بِنِيَّةِ الإِقَامَةِ لَمْ يَكُنْ كَالْحَاضِرِ عَلَى الأَصَحِّ

لا خلاف أن أهل مكة وذي طوى حاضرون، قاله ابن بشير. واستدل القاضي إسماعيل على كون أهل ذي طوى من الحاضرين لِمَا ذكره المصنف من أن المكي لا يقصر حتى يجاوزه، واختلف فيمن عداهم، فنقل ابن حبيب عن مالك وأصحابه أن الحاضر من كان على مسافة دون مسافة القصر. ابن بشير: وأما الثالث فحكاه اللخمي ولم يذكر قائله، والظاهر أنه ليس في المذهب. ولعل المصنف لهذا عبر عنه بالشاذ.

قوله: (**وَلِذَلِكَ**... إلخ) أي: ولأجل أن الحاضر من كان وقت فعل النسكين من أهل مكة لو قدم آفاقي في أشهر الحج معتمراً بنية الإقامة ثم حج من عامه - أنه متمتع يجب عليه الدم؛ لأنه لم يكن وقت فعل العمرة من الحاضرين. قال في المدونة: وقد يبدو له، أي: في عدم الإقامة. **اللخمي**: والصواب أنه غير متمتع اعتباراً بنيته. ولو أحدث نية السفر بعد ذلك؛ لأنها نية حدثت بعد النية الأولى. وهذا هو مقابل الأصح. وإذا فرعنا على المذهب، فقال الباجي: إنما لا يكون متمتعاً من كمل استيطانه قبل أن يحرم بعمرة مثل أن يدخل معتمراً في رمضان [١٨١/ أ]، ثم يحل في رمضان من عمرته، ثم يستوطن مكة، ثم يعتمر في أشهر الحج، فإنه لا يكون متمتعاً، وهو بمنزلة أهل مكة، قاله أشهب ومحمد، وهو معنى قول مالك.

وَالْخَارِجُ لِرِبَاطٍ أَوْ تِجَارَةٍ - وَلَوْ تَوَطَّنَ غَيْرَهَا - ثُمَّ يَرْجِعُ بِنِيَّةِ الإِقَامَةِ فَيُهِلُّ بِعُمْرَةٍ وَلَوْ مِنَ الْمَوَاقِيتِ كَأَهْلِهَا كَانَ لَهُ أَهْلٌ أَمْ لا

يعني: أن من كان بمكة وخرج بنية تجارة أو غزو أو غيرهما- يريد ولم يرفض سكناها كما سيأتي- فإن خروجه لا يؤثر في حضوره، وقوله: (**وَلَوْ تَوَطَّنَ غَيْرَهَا**) مبالغة،

وعلى هذا فإطلاق المصنف التوطن على طول الإقامة مجاز لأن حقيقة التوطن الإقامة بنية عدم الانتقال. ويَبِينُ لك أن مراده بالتوطن ما قلناه ما وقع في بعض النسخ، وعليها تكلم ابن هارون عوض قوله: **(وَلَوْ تَوَطَّنَ غَيْرَهَا)**، **(ولم يوطن غيرها)** وشمل قوله: **(الْخَارِجُ)**: الخارج من أهلها وغيرهم وهو صحيح. فقد قال مالك في العتبية والموازية: إنه ليس على من ترك أهله بمكة من أهل الآفاق وخرج لغزو أو تجارة إذا قدم في أشهر الحج متعة، كما ليس على أهل مكة متعة. قال محمد: معناه: أنه دخل للسكنى قبل أن يحرم للعمرة، وكذلك قال في البيان: معناه: أنه قدم قبل أشهر الحج، فترك أهله بها على نية الاستيطان بها، ثم خرج لتجارة أو غزو فقدم معتمراً في أشهر الحج، وكذلك لو سكنها بغير أَهْلٍ قبل أن يتمتع. قاله ابن المواز انتهى. وإلى هذا أشار بقوله: **(كَانَ لَهُ أَهْلٌ أَمْ لا؟)**.

وَالْمُنْقَطِعُ إِلَيْهَا كَأَهْلِهَا، كَمَا أَنَّ الْمُنْقَطِعَ مِنْهُمْ إِلَى غَيْرِهَا وَالدَّاخِلَ لا بِنِيَّةِ إِقَامَةٍ بِخِلافِهِمْ ....

أي: المنقطع إليها كالمجاور في سقوط الدم كأهلها. وقوله: **(كَمَا أَنَّ الْمُنْقَطِعَ.... إلخ)** **ابن هارون**: أي كما أن أهل مكة إذا انقطعوا لغيرها والداخل إليها لا بنية الإقامة كغيرهم وحكمهم في وجوب الدم كسائر الآفاقيين.

وَذُو أَهْلَيْنِ بِمَكَّةَ وَغَيْرِهَا. قَالَ مَالِكٌ: مِنْ مُشْتَبِهَاتِ الأُمُورِ، وَالاحْتِيَاطُ فِي ذَلِكَ أَعْجَبُ إِلَيَّ، وَيُرَجَّحُ أَحَدُهُمَا بِزِيَادَةِ الإِقَامَةِ

يعني: أن من كان له أهل بمكة وأهل بغيرها وكان يقيم مرة هنا ومرة هنا، فقدم مكة معتمراً في أشهر الحج- فقال مالك في المدونة: هذا من مشتبهات الأمور والأحوط له أن يهدي. وقوله: **(وَيُرَجَّحُ أَحَدُهُمَا بِزِيَادَةِ الإِقَامَةِ)** هو من كلام أشهب. ومعناه أنه إن كان

يسكن في أحدهما أكثر كان الحكم له. **اللخمي وغيره**: وهو صحيح ولم يتكلم مالك على مثل هذا وإنما تكلم على من تساوت إقامته فيهما وحمل التونسي قول أشهب على الخلاف.

الثَّانِي: أَنْ يَخْرُجَ مِنَ الْعُمْرَةِ وَلَوْ أَخَّرَهَا فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ، وَلَوْ أَحْرَمَ قَبْلَهَا كَمَا لَوْ أَحْرَمَ فِي رَمَضَانَ، وَأَكْمَلَ سَعْيَهُ بِدُخُولِ شَوَّالٍ وَإِلا لَمْ يَجِبْ إِلا أَنْ يُحْرِمَ مِنَ الْحِلِّ بِأُخْرَى بِشَرْطِهَا ....

الشرط الثاني: أن يحصل بعض العمرة في أشهر الحج، ولا يشترط إيقاع جميعها بل لو أحرم بها في رمضان وأكملها في ليلة شوال لكان متمتعاً. وقوله: (**وَإِلا لَمْ يَجِبْ**) أي وإن لم يقع بعض العمرة في أشهر الحج لم يجب الدم. وقوله: (**إِلا أَنْ يُحْرِمَ**) استثناء منقطع وتصوره ظاهر.

وَالْمُعْتَبَرُ السَّعْيُ وَلَوْ بَعْضُهُ لا الْحَلْقُ، وَلِذَلِكَ لَوْ أَحْرَمَ بَعْدَهُ وَقَبْلَ الْحَلْقِ بِالْحَجِّ - لَزِمَهُ الْحَجُّ، وَحَرُمَ الْحَلْقُ وَوَجَبَ دَمَانِ لِلْمُتْعَةِ وَتَأْخِيرِ الْحَلْقِ، وَهُوَ هَدْيٌ لا نُسُكٌ بِخِلافِ الْحَلْقِ ....

أي: المعتبر في البعض الذي إذا أوقعه في أشهر الحج يكون متمتعاً أن يكون ركناً، فلذلك لو لم يبق عليه إلا الحلق وأوقعه في أشهر الحج لا يكون متمتعاً. وقوله: (**وَلِذَلِكَ لَوْ أَحْرَمَ**) أي: لأجل أن المعتبر بعض السعي لا الحلق، لو أحرم بالحج قبل حلقه لزمه الإحرام بالحج، لأنه لو كان الحلق هو المعتبر لزم ألا ينعقد الإحرام بالحج. وإذا لزمه الإحرام بالحج في المسألة المذكورة حرم الحلق ووجب عليه دمان: دمٌ لمتعته، ودمٌ لتأخير حلاقه في عمرته. وقوله: (**وَهُوَ هَدْيٌ**) أي: لأنه عن نقص في العمرة؛ إذ الهدي: ما كان عن نقص في حج أو عمرة أو جزاء صيد. **والنسك**: لما تحصل به الرفاهية كالحلق.

فَلَوْ تَعَدَّى فَحَلَقَ لَزِمَتْهُ الْفِدْيَةُ وَلا يَسْقُطُ عَنْهُ دَمُ التَّأْخِيرِ عَلَى الأَصَحِّ

أي: إذا حرم الحلق، ووجب عليه دم لتأخير الحلق فلو بادر فحلق لزمته فدية لأجل حلقه في حجه وهل يسقط عنه دم تأخير الحلق؟ **ابن يونس**: قال بعض أصحابنا: لا يسقط عنه دم التأخير لأنه نقص لزمه كمن تعدى ميقاته ثم أحرم بالحج فلزمه دم التعدي، فلا يسقط عنه برجوعه إلى الميقات. وقال بعض أصحابنا: يتخرج هذا على روايتين كقولهم فيمن قام من صلاته من اثنتين فلما استوى قائماً رجع فجلس، قال ابن القاسم يسجد بعد السلام. وقال أشهب: قبل السلام. فعلى قول أشهب الذي رأى أن النقص مرتب عليه يجب ألا يسقط عنه دم تأخير الحلاق انتهى. ورأى بعض القرويين أن الموجب لإسقاط دم تأخير الحلاق إنما هو دخوله في دم الحلاق. ورده عبد الحق بأن الواجب في دم الحلاق نسك فلا يدخل في الهدي.

الثَّالِثُ: أَلا يَعُودَ إِلَى أُفُقِهِ أَوْ مِثْلِهِ بِخِلافِ مَا لَوْ عَادَ نَحْوَ الْمِصْرِيِّ إِلَى نَحْوِ الْمَدِينَةِ

المراد بالأفق: البلد، هكذا يؤخذ من كلام اللخمي. وإنما يسقط عنه الدم بالعودة إلى بلده لأنّا إنما أوجبنا عليه الدم لإسقاط أحد السفرين، وإذا عاد لم يسقط شيء، وأطلق المتقدمون في هذا الشرط، وقيده أبو محمد بما إذا كان أفقه يدركه إن ذهب إليه ويعود فيدرك الحج من عامه، وأما مَنْ أُفُقُهُ إفريقية ورجع إلى مصر فهذا عندي يسقط التمتع لأن موضعه لا يدرك أن يذهب إليه ثم يعود من عامه. ولا إشكال أنه إذا [١٨١/ ب] عاد إلى بلده أو ما قاربه في سقوط الدم عنه.

وحكى الباجي الاتفاق على ذلك. والمشهور أنه لا يسقط عنه الدم بدون ذلك. وأسقطه ابن كنانة بعود الشامي والمصري والعراقي إلى نحو المدينة. وأسقطه المغيرة بمسافة القصر. والمشهور أنه لا فرق بين قطر الحجاز وغيره. وأشار ابن المواز على ما

فهمه ابن يونس وغيره إلى أنه إنما يسقط عنه الدم بالعود إلى مثل أفقه إذا كان أفقه غير أفق الحجاز وأما أفق الحجاز فلا يسقط عنه الدم إلا بعوده إلى نفس أفقه أو بالخروج عن أرض الحجاز بالكلية. **ابن يونس**: وكأن ابن المواز رأى أن الحجاز كله قريب، فلا يسقط عنه إلا بعوده إلى نفس أفقه. والقياس أنه إذا رجع إلى مثل أفقه أنه يسقط عنه الدم وإن كان بالحجاز انتهى بمعناه. وكذلك استشكله اللخمي فقال: ولا أعلم له وجهاً.

الرَّابِعُ أَنْ يَكُونَا عَنْ وَاحِدٍ عَلَى الأَشْهَرِ

أي: تكون العمرة والحج إما عن نفسه وإما عن من استنابه. أما إن كان أحدهما عن نفسه والآخر عن غيره فالأشهر سقوط الدم؛ لأنه لم يحصل لأحدهما مجموع الحج والعمرة الذي هو حقيقة التمتع. وتبع المصنف ابن شاس، فإنه حكى القولين ولم يعزهما، ولم يعين المشهور منهما، ولم يحك صاحب النوادر وابن يونس إلا ما وقع في الموازية أنه تمتع؛ نظراً إلى تعدد ما أتى به، وهو مقتضى ما في المدونة؛ لأن فيها في الحج الثالث فيمن استؤجر على أن يحج فقرن ينوي العمرة عن نفسه والحج عن غيره، أنه لا يجزئه وعليه دم القران. ولا فرق بين القران والمتعة؛ لأن كل واحد منهما يجب به الدم على الآفاقي ويسقط عن المكي.

الْخَامِسُ أَنْ يَكُونَا فِي عَامٍ

هو ظاهر لأنهما إذا لم يكونا في عام لم يحصل التمتع. ولا يقال: إن الشرط الثاني يغني عنه، لأن الخروج من العمرة في أشهر الحج يوجب أن يكونا في عام؛ لأنا لا نسلم أنه يغني عنه لاحتمال أن لا يحج من ذلك العام أو يحج عن غيره كما تقدم.

فإن قلت: قال الباجي في شروط التمتع أن يقدم العمرة على الحج وأن يحل من عمرته قبل الإحرام بالحج وهو ظاهر؛ لأن من أتى بالعمرة بعد الحج ليس متمتعاً مع

صدق كلام المصنف عليه. ولو لم يحل من عمرته كان قارناً لا متمتعاً، والمصنف قد أخل بهما. فالجواب أن هاتين الصورتين خرجتا بقوله أولاً: والتمتع أن يفرد العمرة ثم الحج. فإن ثم تقتضي تأخير الحج. وإفراد العمرة تقتضي أنه لا يحرم بالحج إلا بعد فراغها. وأيضاً فلا يصدق على ما إذا أوقع العمرة بعد الحج أنه تمتع، على أن الباجي كان يمكنه أن يستغني بقوله: أن لا يحرم بالحج إلا بعد فراغها عن اشتراط تقديم العمرة. ولا يشترط في التمتع صحة العمرة لأن في الموازية: من أفسد عمرته في الحج؛ يعني: في أشهر الحج ثم حل منها ثم حج من عامه قبل قضاء عمرته فهو متمتع، وعليه قضاء عمرته بعد أن يحل من حجه، وحجه تام، ذكره ابن يونس. وفي توجيه الباجي: أن التمتع لا يكون إلا بعمرة صحيحة مقصودة.

فرع:

قال مالك فيمن قدم قارناً في غير أشهر الحج فطاف وسعى قبل أن يَهِل شوال: إنه متمتع. اللخمي: والقياس أنه ليس بمتمتع؛ لأن العمرة قد انقضت، ولم يبق عليه إلا أفعال الحج. ولا شركة للعمرة فيها إلا الحلاق. وقال مالك أيضاً: من قدم مراهقاً وهو قارن يحلق إذا رمى جمرة العقبة وإن لم يكن طاف.

ابن راشد: قال ابن الجهم: يؤخر الحلاق حتى يطوف ويسعي؛ لأنة لم يطف للعمرة، فلم يبح له أن يحلق قبل طواف العمرة، اللخمى: وهو القياس.

خليل: وفي إطلاق التمتع في هذه المسأله نظر لما تقدم من لفظ المدونة، ولعله أراد به القران والله أعلم.

وَيَجِبُ دَمُ التَّمَتُّعِ بِإِحْرَامِ الْحَجِّ، وَخَرَّجَ اللَّخْمِيُّ جَوَازَ تَقْدِيمِهِ عَلَيْهِ بَعْدَ إِحْرَامِ الْعُمْرَةِ عَلَى خِلافِ الْكَفَّارَةِ ....

يعني: أن المتمتع لا يجب عليه دم التمتع بإحرامه بالعمرة وإنما يجب عليه إذا أحرم بالحج؛ إذ التمتع إنما يتحقق حينئذ.

قال في الجلاب: والاختيار تقديمه في أول الإحرام ولم يراعوا احتمال الفوت لأن الأصل عدمه. **اللخمي**: واختلف إذا قلد وأشعر قبل الإحرام بالحج، فقال أشهب وعبد الملك في الموازية: لا يجزئه. وقال ابن القاسم: يجزئه. فلم يجزئه في القول الأول؛ لأن دم التمتع إنما يجب إذا أحرم بالحج، وإذا قلد قبل ذلك كان تطوعاً، والتطوع لا يجزئ عن الواجب. وأجزأ في القول الآخر قياساً على تقديم الكفارة قبل الحنث والزكاة إذا قرب الحول، والذي تقتضيه السنة التوسعة في جميع ذلك انتهى. وكذلك ذكر في النوادر هذين القولين. فقول المصنف: (**وَخَرَّجَ اللَّخْمِيُّ**) ليس بظاهر.

وَإِذَا أَحْرَمَ مُطْلَقاً جَازَ وَخُيِّرَ فِي التَّعْيِينَ

يعني: أنه يجوز الدخول في النسك علي سبيل الإبهام.

ابن عبد السلام: لكنه لا يفعل شيئاً من الأركان إلا بعد التعيين انتهى. وفي الذخيرة: لو أحرم مطلقاً ولم يعين حتى طاف فالصواب أن يجعله حجاً. ويكون هذا طواف القدوم؛ لأن طواف القدوم ليس ركناً في الحج، والطواف ركن في العمرة، وقد وقع قبل تعيينها انتهى.

وإذا أحرم مطلقاً فقال مالك في الموازية: أحب إلي أن يفرد، والقياس أن يقرن وقاله [١٨٢/ أ] أشهب ، وقال: القياس أن يصرفه إلى عمرة. ورأى اللخمي أن التخيير إنما هو في حق المدني ونحوه، وأما أهل المغرب وغيرهم ممن لا يقصد إلا الحج فلا يلزمهم غيره.

ابن عبد السلام: وما نقله المؤلف هو المذهب بلا شك ونقله غير واحد، وإن كان بعض شيوخ الحديث ممن تكلم على الحديث نقل عن المذهب خلافه.

فرع:

ولو أحرم بما أحرم به فلان وهو لا يعلمه جاز عند أشهب والشافعية؛ لقضية علي رضي الله عنه، قاله سند وصاحب الذخيرة. ونقل في المفهم عن مالك منع الإحرام بما أحرم به الغير خلافاً للشافعي.

ابن عبد السلام: وقال غير واحد من الشيوخ: إنه الأمر في الصلاة، فيجوز لمن دخل المسجد والناس في الصلاة ولا يدري بما هي أن يحرم بما أحرم به الإمام.

وَلَوِ اخْتَلَفَ عَقْدُهُ وَنُطْقُهُ فَالْعَقْدُ عَلَى الأَصَحِّ

كما لو نوى الإفراد فتلفظ بالقران أو بالعكس فالأصح اعتبار نيته، وليس في المذهب من صرح بالعمل على ما تلفظ به كما يعطيه كلام المصنف. وفي الجواهر ما يشير إلى اعتبار اللفظ، فروى ابن القاسم فيمن أراد أن يفرد فأخطأ أو تكلم بعمرة - فليس ذلك بشيء، وهو على حجه. قال في العتبية: ثم رجع مالك وقال: عليه دم، وقال ابن القاسم: ولعل الدم للخلل الواقع في الإحرام لعدم مطابقة لفظه لنيته أو لمراعاة خلاف عطاء؛ لأنه لا يجزئ الإحرام إلا بعد التسمية.

وَلَوْ نَسِيَ مَا أَحْرَمَ بِهِ عَمِلَ عَلَى الْحَجِّ، وَالْقِرَانِ، كَمَا لَوْ شَكَّ أَفْرَدَ أَوْ تَمَتَّعَ فَإِنَّهُ يَطُوفُ وَيَسْعَى لِجَوَازِ الْعُمْرَةِ، وَلا يَحْلِقُ لِجَوَازِ الْحَجِّ وَيَنْوِي الْحَجَّ لِجَوَازِ التَّمَتُّعِ فِيهِمَا، وَقَالَ أَشْهَبُ: يَكُونُ قَارِناً ....

يعني: إذا أحرم بمعين ثم نسي ما أحرم به أهو عمرة أو إفراد أو قران؟ فإنه يعمل على الحج والقران. أي: يحتاط لهما بأن ينوي الحج إذ ذاك ويطوف ويسعي بناءً على أنه قارن، ويهدي في القران ويأتي بعمرة لاحتمال أن يكون إنما أحرم أولاً بإفراد. وأصل هذه المسألة ما في الموازية: أنه لو نوى شيئاً ونسيه أنه يكون قارناً، وقاله أشهب في المجموعة. قال ابن ميسر والتونسي: وهو الصحيح، لكن بعد أن يلبي بالحج حتى يتم القران - إذا كان الواقع في نفس الأمر هو العمرة - فمن الشيوخ من يعده خلافاً، وليس ببين بل الظاهر أنه وفاق، وكلام المصنف يدل عليه؛ لقوله في آخر المسألة: (**وَيَنْوِي الْحَجَّ فِيهِمَا**) وكذلك قال ابن بشير: إن قول ابن ميسر راجع في المعنى إلى قول أشهب. وقوله: (**كَمَا لَوْ شَكَّ أَفْرَدَ أَوْ تَمَتَّعَ**) تنظير؛ أي: إذا شك هل أحرم بإفرادٍ أو تمتع؟ أي: بعمرة، وكان

الأولى أن يقول: كما لو شك هل أحرم بإفراد أو عمرة؟ كما قاله غيره، فيحرم بالحج لاحتمال أن يكون أولاً أحرم بعمرة، وإلى نية الحج هنا، وفي المسألة المتقدمة أشار بقوله: (**وَيَنْوِي الْحَجَّ فِيهِمَا**) وقوله: (**يَطُوفُ وَيَسْعَى**) ليس هو لأجل الأحوطية؛ إذ هما يشتركان فيهما الحج والعمرة، ولذلك كان الأولى ألا يقول هذا؛ إذ به يحصل تشويش في فهم المسألة، ولا يحلق لجواز الحج، فيكون قد حلق قبل جمرة العقبة. اللخمي: ويهدي لتأخير الحلاق. ومن ذهب إلى حمل كلام ابن ميسر على الخلاف. ابن راشد: لقوله بعد كلام المصنف: قال مالك في الموازية: إذا نسي ما أحرم به فهو قارن، وقاله أشهب. وقال غيره: يحرم بالحج ويعمل حينئذ على القران وهذا هو الذي ذكره في الأصل انتهى. وأشار اللخمي إلى أن جواب أشهب إنما هو في حق أهل المدينة الذين يعرفون العمرة. وأما اهل المغرب فإنما يحرمون بالحج ولا يعرفون غيره.

فرع:

فإن شك هل أفرد أو قرن تمادى على نية القران وحده قاله اللخمي.

وَسُنَنُ الإحرام الْغُسْلُ تَنْظِيفاً، وَلِذَلِكَ سُنَّ لِلْحَائِضِ

يريد: سواء كان الإحرام بحج أو عمرة. **ابن حبيب**: ومن اعتمر من التنعيم فأحب إلي أن يغتسل.

ابن عبد السلام: واستدلال المصنف على أنه للنظافة لا للتعبد بأنه مسنون للحائض لا يتم إلا على تقدير ألا يُشْرَع لتنظيف الجسد، وذلك لا يقول به أحد فيما نعلم. ولا امتناع في تعبد الحائض والنفساء به. ويلزم على مذهبه أيضاً أن لا يفتقر إلى نية.

خليل: وقد يقال: معنى التنظيف كونه يتدلك فيه ويتنظف بخلاف ما بعده من الاغتسالات فإنه يقتصر فيه على إمرار اليد.

سند: وإذا عدم الماء فلا يتيمم له كغُسل الجمعة خلافاً للشافعي.

ابن المواز: وليس في تركه عمداً ولا نسياناً دم. **سحنون:** وقد أساء.

ابن الكاتب: واختلف علماؤنا إذا أحرم بغير اغتسال هل يغتسل بعد إحرامه أم لا لأن الاغتسال قبل الإحرام وقد فات؟

فرع:

ولو رجت الحائض الطهر فقال مالك: لا تُؤَخِّر الإحرام عن ذي الحجة.

وَفِيهَا: وَلَوِ اغْتَسَلَ بِالْمَدِينَةِ لِلإِحْرَامِ ثُمَّ مَضَى مِنْ فَوْرِهِ أَجْزَأَهُ بِخِلافِ مَنِ اغْتَسَلَ غُدْوَةً ثُمَّ رَاحَ عَشِيَّةً ....

قوله فيها: (**أَجْزَأَهُ**) ليس فيه دليل على كراهة هذا أو جوازه ابتداءً، وإن كان بعضهم قال: ظاهره الكراهة. وحكى بعضهم قولين: الجواز من غير ترجيح. والثاني: لعبد الملك وسحنون [١٨٢/ ب] استحباب الغسل بالمدينة على شرط الخروج في الحال إلى ذي الحليفة، ومال إليه ابن حبيب. **عياض:** وهو ظاهر المذهب وجعل بعضهم استحباب ابن الماجشون خلاف الكتاب. انتهى.

واحتج ابن حبيب أن النبي صلى الله عليه وسلم: «**صلى الظهر بالمدينة والعصر بذي الحليفة وبها بات وبها أمر أسماء أن تغتسل**». قال مالك: ولا بأس لمن اغتسل بالمدينة أن يلبس ثيابه إلي ذي الحليفة فينزعها إذا أحرم. وفي الموازية: إذا اغتسل بكرة وتأخر خروجه إلى الظهر كرهته وهذا طويل. قال بعضهم: وظاهره أنه يجتزئ به. قال: وهو خلاف المدونة. وكأنهم راعو هنا الاتصال كغسل الجمعة.

فائدة:

قال ابن بشير: استحب بعض أهل المذهب أن يقلم أظافره ويزيل ما على بدنه من الشعر الذي يؤمر بإزالته لا شعر رأسه فإن الأفضل له إبقاؤه طلباً للشعث في الحج. وإن لبده بصمغ أو غاسول فهو أفضل ليقتل دوابه انتهى.

وظاهر كلام مالك في الموازية وكلام غيره إباحة التلبيد لا استحبابه؛ لقولهم: لا بأس.

قال مالك في المجموعة: وللرجل أن يكتحل قبل إحرامه. قال في المدونة: وأن يدهن بالزيت والبان غير المطيب وبالزئبق غير المطيب. قال مالك في الموازية: ولا بأس أن تمتشط المرأة رأسها قبل الإحرام بالحناء وبما لا طيب فيه ثم تحرم. وكذلك لها أن تختضب.

ابن المواز: وإذا انتقض شعرها فلا بأس أن تعقده.

وسئل مالك عن صاحب الإِبْرِيَةُ تكون برأسه يريد أن يجعل الخل فيها قبل أن يحرم، قال: لا يعجبني ذلك، وأخاف أن يقتل القمل. قيل: به ضرورة، أيجعله ويفتدي؟ قال: لا يفعله ويصبر حتى يحل أحب إلي، قاله في المجموعة والعتبية. وفي العتبية: في امرأة جعلت في رأسها زاووقاً في المدينة ثم أحرمت في ذلك اليوم، قال: أرى أن تفتدي مخافة أن يكون الزاووق قد قتل قملاً بعد الإحرام وثبت ذلك في رأسها اليوم واليومين.

وَهُوَ ثَلاثَةٌ لِلإِحْرَامِ، وَلِدُخُولِ مَكَّةَ لِغَيْرِ الْحَائِضِ بِذِي طُوًى، وَلِوُقُوفِ عَرَفَةَ

أي: والغسل ثلاثة:

الأول: للإحرام وقد تقدم.

والثاني: لدخول مكة. **الباجي**: والغسل في الحقيقة للطواف بدليل عدم أمر الحائض به مع كونها تدخل مكة. وروي عن مالك: الحائض والنفساء يغتسلان لدخول مكة.

والثالث: الغسل لوقوف عرفة. ويستحب تقديمه على الصلاة والوقوف.

مالك: وغسل الإحرام آكد. وظاهر المذهب الاقتصار على هذه الثلاثة.

وفي الجلاب: يغتسل لأركان الحج كلها، فعلى قوله يغتسل لطواف الإفاضة.

وفي النوادر عن أشهب: لولا أنه لم يؤمر بالغسل لزيارة القبر ولرمي الجمار لأحببت ذلك، ولكن أخاف ذريعة استنانه أو إيجابه، ولو فعله أحد في خاصة نفسه رجوت له خيراً.

وقوله: (بِذِي طُوًى) أي: ليتصل غسله بدخوله. ومن لم يأت على ذي طوى اغتسل من نحوها. والمعروف من المذهب في غسل دخول مكة وغسل عرفة غسل الجسد والرأس.

وعن ابن حبيب: أنه يغسل جسده دون رأسه.

وذي طوى: قيل هو ربط من أرباط مكة. وهو بفتح الطاء مقصور. قاله الأصمعي، قال: والذي بطريق الطائف ممدود. وضبطه بعضهم بكسر الطاء وبعضهم بضمها.

وَخُصُوصِيَّتُهُ لُبْسُ إِزَارٍ وَرِدَاءٍ وَنَعْلَيْنِ لِلرِّجَالِ

أي: السُنَّةُ الثانية لبس إزار ورداء ونعلين، ومقتضى كلامه أن هذا اللباس هو السُنَّة. وكلام ابن شاس وصاحب الذخيرة مثله. وفي البيان: الاختيار للمحرم أن يحرم في ثوبين يَتَّزر بأحدهما ويضطبع بالآخر، وهو أن يشتمله ويخرج منكبه الأيمن ويأخذ طرف الثوب من تحت إبطه الأيمن ويخرج طرفه الأيسر من تحت إبطه الأيسر فيلقيه على منكبه الأيمن، فإن كان قصيراً لا يثبت إلا بعقده في قفاه اتَّزر به.

وَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ، فَإِنِ اتَّفَقَ فَرْضٌ أَجْزَأَ، فَإِنْ كَانَ وَقْتَ نَهْيٍ انْتُظِرَ إِنْ أَمْكَنَ

السُنَّةُ الثالثة أن يحرم إثر صلاة. والمستحب أن تكون نافلة؛ ليكون للإحرام صلاة تخصه. ويدل على الاستحباب قوله: (فَإِنِ اتَّفَقَ فَرْضٌ أَجْزَأَ) وفي المذهب قولٌ أنه لا رجحان للنافلة.

ابن يونس: وإنما قلنا بالإجزاء إذا أحرم عقب فريضة؛ لأنه اختلف في إحرامه عليه الصلاة والسلام هل كان عقب فريضة أو نافلة؟ فإن أحرم بغير صلاة فلا دم عليه.

وَيُحْرِمُ بَعْدَ خُرُوجِهِ مِنَ الْمَسْجِدِ إِذَا رَكِبَ أَوْ تَوَجَّهَ وَيُقَلِّدُ هَدْياً إِنْ كَانَ مَعَهُ ثُمَّ يُحْرِمُ عَقِيبَهُ ....

يعني: أنه لا يُحْرِمُ من المسجد بل إذا خرج منه، وهذا إذا كان ثَمَّ مسجد وإلا فيحرم بعد أن يركع. ولا يتوقف الإحرام على مشي راحلته على المشهور، بل بمجرد الاستواء خلافاً لابن [١٨٣/ أ] حبيب. وكذلك الماشي يحرم من حين يخرج من المسجد متوجهاً للذهاب، ولا ينتظر أن يخرج إلى البيداء، قاله مالك في المدونة. فإن قلت: فَلِمَ قال فيها إن الماشي لا يُحْرِمُ حتى يَشْرَعَ في المشي بخلاف الراكب فإنه يحرم بمجرد ركوبه؟ قيل: قال أبو عمر: إن الفرق بينهما أن الراكب لا يركب دابته إلا للسير، والراجل قد يقوم بحوائجه، فشروعه في المشي كاستوائه على دابته.

عياض: ويهل مستقبل القبلة؛ لأنها إجابة لدعاء إبراهيم عليه السلام؛ ولا تُجِبْ أحداً مولياً ظهرك عنه، قال مالك في العتبية والموازية: ويجبر الكري أن ينيخ بالمكتري بباب مسجد ذي الحليفة حتى يصلي ثم يركب. وليس له أن يقول: اذهب فصلّ ثم ارجع إليَّ. يريد لأن العرف كان جارياً بذلك.

قوله: (**وَيُقَلِّدُ هَدْياً**) يريد قبل أن يركع؛ ليتصل إحرامه بركوعه، وهذا هو مذهب المدونة. ولمالك في المبسوط تأخير التقليد والإشعار عن الركوع. وهذا في هدي التطوع. وأما هدي التمتع فقد تقدم أنه إنما يجب بإحرام الحج.

ثُمَّ يُلَبِّي عِنْدَ الأَخْذِ فِي السَّيْرِ رَاكِباً أَوْ مَاشِياً رَافِعاً صَوْتَهُ غَيْرَ مُسْرِفٍ إِلا النِّسَاءَ

يعني: وبعد أن يحرم يلبي عند الأخذ في السير رافعاً صوته غير مسرف. أي غير معلٍ لصوته جداً لئلا يعقر حلقه. والمشهور أنه يرفع صوته بها في المسجد الحرام ومسجد

منى فقط. قيل: لأنها بنيا للحج. وقيل: للأمن فيهما من الرياء. وعن مالك أنه يرفع في المساجد التي بين مكة والمدينة.

وقوله: (**إِلا النِّسَاءَ**) مستثنى من قوله: (**رَافِعاً صَوْتَهُ**) **ابن عبد البر**: أجمعوا أن السُنَّة في المرأة أن لا ترفع صوتها وإنما عليها أن تُسْمِعَ نفسها.

وَيُجَدِّدُ التَّلْبِيَةَ عِنْدَ كُلِّ صُعُودٍ وَهُبُوطٍ وَخَلْفَ الصَّلَوَاتِ وَسَمَاعِ مُلَبٍّ إِلَى رُؤْيَةِ الْبَيْتِ، وَقِيلَ: إِلَى بُيُوتِ مَكَّةَ، وَقِيلَ: إِلَى الْحَرَمِ، وَإِنْ لَبَّى فَهُوَ فِي سَعَةٍ....

قال في الجواهر: السُنَّةُ الرابعة أن يجدد التلبية. وقوله: (**وَخَلْفَ الصَّلَوَاتِ**) ويريد الفرض والنفل، قاله ابن المواز وابن حبيب وغيرهما. وتلبي الحائض والجنب. وفي تلبية من رجع لشيء نسيه في رجوعه روايتان.

وقوله: (**إِلَى رُؤْيَةِ الْبَيْتِ... إلخ**) هذا في حق المحرم بحج. وأما العمرة فسيأتي. ومقتضى كلامه أن المشهور أنه يلبي إلي رؤية البيت. وحكى ابن بشير أن المشهور قطعها إذا دخل بيوت مكة.

خليل: وما شهره ابن بشير هو مذهب الرسالة لقوله فيها: فإذا دخل مكة أمسك عن التلبية. ومذهب المدونة خلاف ما شهره المصنف وابن بشير؛ لقوله فيها: ويقطع التلبية حين يبتدئ الطواف. وروى ابن المواز: إن كان أَهَلَّ من الميقات قطع التلبية أوائل الحرم. وقوله: (**فَإِنْ لَبَّى فَهُوَ فِي سَعَةٍ**) أي: فإن لبى بعد مقتضى كل قول فهو في سعة.

ثُمَّ يُعَاوِدُهَا بَعْدَ السَّعْيِ فِي الْمَسْجِدِ وَغَيْرِهِ إِلَى رَوَاحِ الْمُصَلَّى بَعْدَ الزَّوَالِ، وَرَجَعَ إِلَيْهِ أَوْ إِلَى رَوَاحِ الْمَوْقِفِ أَوْ إِلَى الزَّوَالِ لابْنِ الْقَاسِمِ وَأَشْهَبَ وَمُحَمَّدٍ، وَاسْتَحْسَنَ اللَّخْمِيُّ إِلَى جَمْرَةِ الْعَقَبَةِ ....

كلامه صريح في أنه لا يلبى في السعي وهي رواية ابن المواز عن مالك. وروى أشهب يعاودها إذا فرغ من الطواف.

وقوله: (**فِي الْمَسْجِدِ**) أي: الحرام. وقوله: (**إِلَى رَوَاحِ الْمُصَلَّى... إلخ**) يعني: وفي محل قطع التلبية ثلاث روايات:

الأولى لابن القاسم في المدونة: إذا زالت الشمس وراح إلى الصلاة وهي التي رجع إليها مالك. قال في المدونة: وثبت مالك على هذا وعَلِمنا أنه رأيه. قال: لا يلبي الإمام يوم عرفة على المنبر ويكبر بين ظهراني خطبته. ابن الجلاب متمماً لهذه الرواية: إلا أن يكون أحرم بالحج من عرفة فيلبي حتى يرمى جمرة العقبة انتهى.

ابن المواز: والعبد يعتق بعرفة فيُحْرِم ويلبي لأنه لا يكون إحرام إلا بتلبية، ثم يقطع التلبية مكانه. وكذلك النصراني يسلم. وذكر الباجي ما ذكره ابن المواز عن مالك. وذكر ابن الماجشون أن العبد والحر إذا أحرما من عرفة يلبيان لجمرة العقبة.

الثانية لأشهب: إذا راح إلى الموقف واختاره سحنون. ثم الغالب في زماننا تداخل هاتين الروايتين لأنهم يصلون في موضع الوقوف ويتركون السُنَّة وهي الصلاة بمسجد عرفة.

الثالثة لمحمد بن المواز: يقطعونها إذا زالت الشمس. قد علمت من كلامنا أن الأولى من الروايات راجعة إلى الأول من الرواة، والثانية إلى الثاني، ووجه في البيان الأولى فقال: وإلى عرفة غاية التلبية؛ لأن منها دعا ابراهيم علية الصلاة والسلام الناس، ومن حكم المدعو أن يجيب الداعي حتى يصل إليه، ولا وجه لإجابته إياه إذا انصرف عنه.

قال بعضهم: وعليه إجماع أهل المدينة. ابن محرز: وكان أبو علي بن خلدون يذهب إلى أن الروايات الثلاثة ترجع إلى قول واحد ويقول: إن رواحه إلى المسجد ورواحه إلي الموقف لا يكون إلا بعد الزوال. والصواب: أنها ترجع إلى قولين؛ لأن رواح الناس إلى الموقف بعد الصلاة في المسجد انتهى.

وحكى القاضي في إشرافه رواية أخرى أنه يلبي حتى يرمي جمرة العقبة. وإليه [١٨٣/ ب] مال اللخمي لما في مسلم: «**أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة**».

وَالْمُحْرِمُ مِنْ مَكَّةَ يُلَبِّي فِي الْمَسْجِدِ أَيْضاً

هو ظاهر التصور.

وَالْمُعْتَمِرُ مِنَ الْمَوَاقِيتِ، وَمَنْ فَاتَهُ الْحَجُّ إِلَى رُؤْيَةِ الْبَيْتِ، وَالْمُعْتَمِرُ مِنَ الْقُرْبِ إِلَى بُيُوتِ مَكَّةَ أَوْ إِلَى الْمَسْجِدِ ....

يعني: أن من فاته الحج يعتمر ويكون حكمه في عمرته حكم من أحرم بها من الميقات. وما ذكره المصنف عكس ما نص عليه الجميع، فإنهم يقولون إن المحرم بالعمرة من المواقيت يقطع التلبية إذا دخل المحرم؛ لأن زمانه قد طال في التلبية. وقال في المدونة: وكذلك من فاته الحج أو أحصر بمرض حتى فاته الحج فإنه يقطع التلبية إذا دخل أوائل الحرم. وإن اعتمر من التنعيم أو الجعرانة فلا يقطع حتى يدخل بيوت مكة. وقال في الجلاب: إن أحرم بها من الميقات قطع إذا دخل المحرم. وإن أحرم بها من الجعرانة، قطع إذا دخل بيوت مكة. وإن أحرم بها من التنعيم قطع إذا رأى البيت ودخل المسجد الحرام.

فجعل قطع التلبية ثلاثة أقسام وهو خلاف المدونة لتسويته فيها بين المحرم من الجعرانة والتنعيم.

اللخمي: ورد مالك في المختصر المعتمر إلى الحج فقال: إن لبى حتى يدخل في المسجد فواسع.

ابن بشير: وإنما تكلم مالك على إسقاط الحرج في ذلك لا على ما يؤمر به ابتداءً.

وَلا يُلِحُّ وَلا يَسْكُتُ، وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً

يعني: لا يلح في التلبية حتى يعقر حلقه ولا يسكت حتى تفوت الشعيرة.

وَلَوْ أَفْسَدَهُ بَقِيَ عَلَى تَلْبِيَتِهِ كَغَيْرِهِ

أي: كغير المفسد لوجوب التمادي فيه.

وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يَدْخُلَ مَكَّةَ مِنْ طَرِيقِ الْمَدِينَةِ مِنْ ثَنِيَّةِ كَدَاءٍ - مَوْضِعٍ بِأَعْلَى مَكَّةَ - يَنْزِلُ مِنْهَا إِلَى الأَبْطَحِ، وَالْمَقْبَرَةُ عَنْ يَسَارِهِ، وَيَخْرُجُ مِنْ ثَنِيَّةِ كُدًى - مَوْضِعٌ بِأَسْفَلِ مَكَّةَ - وَالنَّهَارَ أَفْضَلُ، ثُمَّ يَدْخُلُ مِنْ بَابِ بَنِي شَيْبَةَ فَيَطُوفُ لِلْقُدُومِ وَيَسْعَى

(**كَدَاءٍ**) الأول مفتوح الكاف ممدود ومهموز غير منصرف لأنه علم. والثاني مضموم الكاف منون مقصور. **ابن عبد السلام**: هكذا ضبطه الجمهور وهو الصحيح. وقال بعضهم بالعكس انتهى. وضبط ابن شاس وابن راشد الثاني بضم الكاف، وفتح الدال وتشديد الياء على التصغير. وقال ابن الفاكهاني: لم أسمع الأول إلا بالمد والتنوين. وقال ابن دقيق العيد في شرح العمدة: المعروف في الثاني ضم الكاف والقصر. وثم موضع آخر يقال له: الكُدَيّ بضم الكاف وفتح الدال، وتشديد الياء وليس هو الثنية السفلى انتهى.

والأصل في استحباب ما ذكره فعله عليه الصلاة والسلام.

وقوله: (**وَالْمَقْبَرَةُ عَنْ يَسَارِهِ**) لعله في الزمان المتقدم. وأما اليوم فبعضها عن يساره، وبعضها عن اليمين.

وقوله: (**وَالنَّهَارَ أَفْضَلُ**) لما رواه البخاري من حيث ابن عمر رضي الله عنه: «**بات رسول الله صلى الله عليه وسلم بذي طوى حتى أصبح ثم دخل مكة**» قال في المدونة وغيرها: وواسع أن يدخل ليلاً. **اللخمي**: قال محمد إن قدم بعد العصر أقام بذي طوى حتى يمسي ليصل بين طوافه وركوعه، وإن دخل فلا بأس بتأخير الطواف، فإن طاف أخر الركوع والسعي حتى تغرب الشمس، فيركع ويسعى إن كان بطهر واحد. فإن

انتقض وضوؤه توضأ وأعاد الطواف. ويقدم المغرب على ركعتي الطواف، فإن دخل قبل طلوع الشمس فالمذهب أنه لا يطوف، فإن طاف فلا يركع حتى تطلع الشمس. وجوز مطرف الركوع للطواف بعد الصبح. فعلى قوله يدخل فيطوف. انتهى.

واستحب مالك للمرأة إذا قدمت نهاراً أن تؤخر الطواف إلى الليل.

مالك: وما سمعت رفع اليدين عند رؤية البيت وعند الركن.

واستحب ابن حبيب إذا رأى البيت أن يرفع يديه ويقول: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحيينا ربنا بالسلام. اللهم زد هذا البيت تشريفاً وتعظيماً ومهابة وتكريماً، وزد من شرفه وكرمه ممن حجه أو اعتمره تشريفاً وتعظيماً.

وَهُمَا وَاجِبَانِ قَبْلَ عَرَفَاتٍ عَلَى مَنْ أَحْرَمَ مِنَ الْحِلِّ غَيْرَ مُرَاهِقٍ وَلَوْ خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ حَاضِرٌ أَوْ غَيْرُهُ ....

الضمير في: (**هُمَا**) عائد على الطواف والسعي، واحترز بقوله: (**أَحْرَمَ مِنَ الْحِلِّ**) ممن أحرم من الحرم، فإنه لا طواف قدوم عليه لكونه ليس بقادم. وبقوله: (**غَيْرَ مُرَاهِقٍ**) من المراهق فإنه يخرج لعرفات ولا دم عليه. قوله: (**وَلَوْ خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ**) أي: أنهما يجبان على القادم ولو كان مكياً وخرج إلى الميقات.

ومقتضى ما نقلوه عن أشهب أن طواف القدوم ليس بواجب؛ لأنه أسقط الدم عمن تركه عامداً. وحكى ابن عبد البر قولاً في المذهب بركنيته كطواف الإفاضة.

وَأَمَّا مَنْ أَحْرَمَ بِالْحَجِّ مِنَ الْحَرَمِ أَوْ أَرْدَفَ فِيهِ فَلَيْسَ بِوَاجِبٍ قَبْلَهَا وَلِذَلِكَ لا يَسْعَى بَعْدَهُ، وَلَكِنْ بَعْدَ طَوَافِ الإِفَاضَةِ كَالْمُرَاهِقِ، وَأَمَرَ مَالِكٌ أَهْلَ مَكَّةَ وَكُلُّ مَنْ أَنْشَأَ الْحَجَّ مِنْ مَكَّةَ بِذَلِكَ ....

سقط طواف القدوم في حق من أحرم بالحج من الحرم أو أردف فيه قبل عرفة لكونه ليس بقادم، ولما كان السعي مشروطاً بتقديم أحد طوافي الحج، وسقط طواف القدوم في حق من أحرم من الحرم تعين تأخير السعي بعد طواف الإفاضة.

قوله: (**وَلِذَلِكَ لا يَسْعَى بَعْدَهُ**) أي: لو أوقع طوافاً فلا يسعى [١٨٤/أ] بعده لكونه ليس أحد طوافي الحج. وقوله: (**وَأَمَرَ مَالِكٌ... إلخ**). الإشارة بذلك إلى تأخير السعي ليوقع بعد طواف الإفاضة.

وَلَوْ سَعَى وَرَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ مُقْتَصِراً أَجْزَأَهُ وَعَلَيْهِ دَمٌ عَلَى الْمَشْهُورِ

يعني: لو سعى المحرم بالحج من الحرم أو المردف فيه بعد طواف أوقعه فإنه يؤمر بأن يعيده بعد طواف الإفاضة، فإن لم يعده واقتصر على سعيه الأول ورجع إلى بلده قال في المدونة: أجزأه سعيه الأول وعليه دم وذلك أيسر شأنه، وأما المراهق إذا قدم الطواف والسعي وأدرك فلا شيء عليه؛ لأنه أتى بما هو أصل في حقه.

وَيَتْرُكُهُ الْمُرَاهِقُ وَالْحَائِضُ، فَإِنْ كَانَ إِحْرَامُهُمَا بِعُمْرَةٍ أَرْدَفَا الْحَجَّ، وَصَارَا قَارِنَيْنِ، وَإِلا فَعَلَى مَا كَانَا ....

يعني: أن المراهق والحائض يتركان طواف القدوم، ولا يسعيان إلا بعد طواف الإفاضة، فإن كانا أحرما بعمرة أردفا الحج ويصيران قارنين.

وقوله: (**وَإِلا فَعَلَى**) أي: وإن لم يكونا أحرما بعمرة فإنهما يمضيان على ما كانا من إفراد أو قران. **الباجي**: ومتى يكون الحاج مراهقاً؟ قال أشهب: إن قدم يوم عرفة أحببت تأخير طوافه، وإن قدم يوم التروية أحببت تعجيله، وله في التأخير سعة، رواه أبو محمد في المختصر عن مالك، وإن قدم يوم عرفة فليؤخر إن شاء، وإن شاء طاف وسعى، وإن قدم يوم التروية ومعه أهله فليؤخر إن شاء، وإن لم يكن معه أهله فليطف وليَسْعَ، ومعنى ذلك أن الاشتغال يوم عرفة بالتوجه إلى عرفة أولى، وأما يوم التروية فمن كان معه أهله كان في شغل مما لابد للمسافر بالأهل منه والله أعلم.

فائدتان:

الأولى: قال في البيان: لا خلاف عن مالك وأصحابه أن مكة فتحت عنوة، إلا أنهم اختلفوا هل مَنَّ على أهلها بها فلم تقسم كما لم يُسب أهلها لما عظم الله من حرمتها أو هل أقرت للمسلمين؟ وعلى هذا جاء الاختلاف في كراء بيوتها. فعن مالك في ذلك ثلاث روايات: أحدها المنع. والثاني الإباحة. والثالث الكراهة في أيام المواسم خاصة انتهى.

الثانية: في النوادر قال ابن حبيب: ويستحب أن تكثر من شرب ماء زمزم والوضوء به ما أقمت. قال ابن عباس: وليقل إذا شربه: اللهم إني أسألك علما نافعا وشفاء من كل داء.

وقال وهب بن منبه: هي شراب الأبرار، طعام وطعم وشفاء من كل سقم. قال ابن عباس: هو لما شرب له، وقد جعله الله لإسماعيل ولأمه هاجر طعاماً وشراباً انتهى. ابن حبيب: ويستحب نقله إلى البلدان.

وَوَاجِبَاتُهُ خَمْسَةٌ: الأَوَّلُ شُرُوطُ الصَّلاةِ مِنَ الْحَدَثِ وَالْخَبَثِ وَسَتْرِ الْعَوْرَةِ إِلا الْكَلامَ، فَلَوْ طَافَ غَيْرَ مُتَطَهِّرٍ أَعَادَ ....

أي: وواجبات الطواف، ولأجل أن الطواف كالصلاة في الستر كره مالك للطائف أن يعري عن منكبيه، وأن يطوف مغطياً الفم، والمرأة منتقبة.

وقوله: (**إِلا الْكَلامَ**) هذا الاستثناء يحتمل الانقطاع ويحتمل الاتصال بناءً على ما قدمه في الصلاة أن ترك الكلام من شروطها، وإن كان في التحقيق إنما هو مانع. لأن الكلام مطلوب عدمه. أي: فيجوز للحاجة، ويكره إذا كان بغير ذكر ولا حاجة. مالك: وليقل الكلام في الطواف، وتركه في الواجب أحب إلي. وهل تكره القراءة فيه أو لا؟ روايتان. مذهب المدونة الكراهة. وروي تجوز إذا أخفاها في نفسه. وخصص ابن بشير الخلاف في القراءة الكثيرة. وأما اليسيرة فلا بأس بها. وإذا كرهت القراءة فالشعر أولى.

اللخمي: ولا ينشد في الطواف الشعر ويستخف البيتان والثلاثة إذا تضمن وعظاً أو تحريضاً على طاعة. قال في الجلاب: ولا يأكل ولا يشرب.

اللخمي: إلا أن يضطره ظمأ. وكره مالك في المدونة أن يلبي فيه. وأجازه في كتاب محمد. واشترطت الطهارة لفعله عليه الصلاة والسلام، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «**الطواف بالبيت صلاة**» وهذا هو المشهور. **اللخمي وغيره**: وقال المغيرة: إذا طاف متوضيء يعيد طوافه ما دام بمكة، فإذا خرج إلى بلده وأصاب النساء أجزأه ولا شيء عليه. ونقل عنه في الذخيرة أن الطهارة سُنَّة. وأنه إن طاف محدثاً فعليه شاة، أو جنباً فعليه بدنة.

وَإِنْ رَجَعَ إِلَى بَلَدِهِ رَجَعَ لِلرُّكْنَي إِلا أَنْ يَكُونَ طَافَ بَعْدَهُ تَطَوُّعاً فَيُجْزِئُهُ، وَفِي الدَّمِ نَظَرٌ ....

يعني: فإن طاف غير متطهر ولم يعده ورجع إلى بلده، فإنه- يرجع إليه إذا كان ركناً وهو طواف الإفاضة في الحج. وطواف العمرة. فأما طواف القدوم إذا طافه من غير وضوء وأوقع السعي بعده ولم يعده فإنما يرجع للسعي. وما ذكره من الرجوع جار على المشهور من اشتراط الطهارة. وأما على قول المغيرة فليهد ولا شيء عليه.

قوله: (**إِلا أَنْ يَكُونَ طَافَ**) هو كقوله في المدونة: ومن طاف للإفاضة على غير وضوء رجع لذلك من بلده فيطوف للإفاضة إلا أن يكون قد طاف بعده تطوعاً فيجزئه عن طواف الإفاضة. **اللخمي**: قال ابن عبد الحكم: لا يجزئه. وأصل المذهب أنه لا يجزئ التطوع عن الواجب، كمن تطوع بركعتين ثم ذكر أن صلاة الفجر، أو يصوم يوماً ثم ذكر أن عليه يوماً انتهى. **ابن عبد السلام**: وحمل بعضهم المشهور على أنه إنما كان ذلك نسياناً بخلاف العمد. وظاهر كلام غيره [١٨٤/ ب] ولو كان على سبيل العمد. ويقرب من المشهور ما قاله عبد الملك فيمن تطوع بالرمي وقد نسي جمرة العقبة، أن ذلك يجزئه. وهي

أشد من الطواف؛ لأن التقرب بالطواف مشروع على الإطلاق بخلاف الرمي، فإنه يتقرب به على وجه ما، في زمن ما. لاسيما وابن الماجشون يرى أن جمرة العقبة ركن انتهى.

وقوله: (**وَفِي الدَّمِ نَظَرٌ**) ظاهر المدونة سقوطه. وقد صرح ابن يونس بذلك فقال بعد الكلام الذي حكيناه عن المدونة: يريد ولا دم عليه. ويمكن أن يقال بوجوب الدم للخلل الحاصل بعدم نية الوجوب. ولعل المصنف لما تعارض عنده ظاهر المدونة والخلل المذكور قال: (**وَفِي الدَّمِ نَظَرٌ**).

فرع:

وهل يجزئ طواف القدوم عن طواف الإفاضة؟ ظاهر المذهب عدم الإجزاء وهو مذهب ابن القاسم وغيره. وذكر ابن عبد البر في الكافي عن ابن عبد الحكم أنه قال: إن طاف الذي أحرم من مكة وسعى قبل خروجه إلى منى، أعاد الطواف قبل أن يصدر، فإن صدر ولم يطف بالبيت فليهرق دماً. قال أبو عمر: فإن كان طواف الذي يحرم بالحج من مكة وسعيه في حين خروجه من مكة إلى منى ينوب عنده مع الدم عن طواف الإفاضة فيما ذكره ابن عبد الحكم عن مالك وكذلك ذكر أبو الفرج عنه، كان طواف القادم من الحل وسعيه أولى بذلك؛ لأنه وضع الطواف موضعه انتهى.

وَيَرْجِعُ حَلالاً إِلا مِنَ النِّسَاءِ وَالصَّيْدِ وَالطِّيبِ؛ لأَنَّ حُكْمَهُ بَاقٍ عَلَى مَا كَانَ بِمِنًى حَتَّى يَطُوفَ ثُمَّ يَعْتَمِرُ وَيُهْدِي، وَقِيلَ لا عُمْرَةَ عَلَيْهِ إِلا أَنْ يَطَأَ، وَجُلُّ النَّاسِ لا عُمْرَةَ عَلَيْهِ، وَلا حَلْقَ؛ لأَنَّهُ حَلَقَ بِمِنًى...

قال في المدونة: والمفرد بالحج إذا طاف الطواف الواجب أول ما يدخل مكة وسعى بين الصفا والمروة على غير وضوء ثم خرج إلى عرفات فوقف الموقف ثم رجع إلى مكة يوم النحر فطاف طواف الإفاضة على غير وضوء ولم يسع حتى رجع إلى بلده فأصاب النساء والصيد والطيب ولبس الثياب - فليرجع لابساً للثياب حلالاً إلا من النساء

والصيد والطيب حتى يطوف ويسعى ثم يعتمر ويهدي، وليس عليه أن يحلق إذا رجع بعد فراغه من السعي لأنه قد حلق بمنى، ولا شيء عليه في لبس الثياب لأنه لما رمى جمرة العقبة حل له اللباس، بخلاف المعتمر؛ لأن المعتمر لا يحل له اللباس حتى يفرغ من السعي، ولا شيء عليه في الطيب؛ لأنه بعد رمي جمرة العقبة فهو خفيف، وعليه لكل صيد أصابه الجزاء، ولا دم عليه لتأخير الطواف الذي طافه حين دخل مكة على غير وضوء، وأرجو أن يكون خفيفاً؛ لأنه لم يتعمد ذلك وهو كالمراهق، والعمرة مع الهدي تجزئه من ذلك كله، وجل الناس يقولون لا عمرة عليه انتهى.

وعلى هذا ففي كلام المصنف نظر؛ لأنه جعل هذه المسألة مفرعة على تلك، وكأنه يقول: إذا طاف طواف الإفاضة على غير وضوء فإما أن يكون قد طاف بعده أو لا؟ فإن طاف بعده أجزأه وفي الدم نظر. وإن لم يطف بعده رجع.

قوله: (**وَيَرْجِعُ حَلالاً إِلا مِنَ النِّسَاءِ...**) وما ذكر إلى آخره وهو في المدونة قد جعل كل مسألة مستقلة، ولم يذكر أنه يرجع حلالاً إلا من النساء والصيد والطيب إلى آخره، إلا في مسألة الراجع للسعي، لا في حق من طاف للإفاضة بغير وضوء. ولم يحسن المصنف سياقة المسألتين كما هما في المدونة، وقد قدّمنا لفظ مالك في المدونة في المسألة السابقة، وذكرنا لفظه في هذه المسألة، ويبين لك ذلك أن قول المصنف في الأولى: (**وَفِي الدَّمِ نَظَرٌ**) يدل على أنه لا عمرة عليه.

ابن عبد السلام: وكذلك هو الحكم، ولم يتعرض أحد ممن تكلم على المسألة فيما علمت على العمرة انتهى. وههنا لم يختلف في طلب العمرة على الجملة وإنما اختلف هل يؤمر بها على الإطلاق أو بشرط أن يطأ؟ وقد يجاب على هذه بأن المصنف إنما ذكر الخلاف في طلب العمرة إذا لم يطف بعده تطوعاً وإنما قال: (**وَفِي الدَّمِ نَظَرٌ**) إذا طاف بعده تطوعاً. والمصنف لم ينقل قوله: (**وَيَرْجِعُ حَلالاً إِلا مِنَ النِّسَاءِ... إلخ**) عن المدونة. والظاهر أنه

لا فرق بين ما إذا طاف للإفاضة بغير وضوء، أو طاف للقدوم بغير وضوء ثم سعى بعده. وقد ظهر لك أن قوله: (**ثُمَّ يَعْتَمِرُ وَيُهْدِي**) وقيل: لا عمرة عليه إلا أن يطأ، وهو مثل لفظ المدونة. والظاهر قول جل الناس؛ لأن العمرة إنما كانت عليه لأجل الخلل الواقع في الطواف بتقديم الوطء عليه فأمر أن يأتي بطواف صحيح لا وطأ قبله وهو حاصل في العمرة، بخلاف ما إذا لم يطأ.

وقوله: (**وَلا حَلْقَ**) يوهم أيضاً أنه من قول جل الناس، وليس كذلك بل هو المذهب، وإنما جاء هذا من تأخيرها عن محلها، ولو أتى بها في محلها كما فعل في المدونة لم يأت هذا.

تنبيه:

عارض التونسي قوله في المدونة: ولا دم عليه لتأخير الطواف الذي طافه بقوله: فيمن نسي الطواف أن عليه الدم، فإن كان قال هنا الدم خفيف وقد نص في المدونة على وجوب الدم على الذي طاف وسعى وفعل أفعال الحج كلها جُنُباً، فقال: يغتسل ويعيد الطواف والسعي وعليه الدم. **أبو إسحاق**: ولعمري هو الأشبه ولا فرق بين من نسي الطواف جملة أو طاف بلا وضوء لأنه كالعدم. وفرق أبو عمران بينهما بأن من طاف بلا وضوء أتى بصورة الطواف فكان أخف، لاسيما وأبو حنيفة لا يشترط الطهارة [١٨٥/ أ]، ولأن صلاة المأموم بصلاة الإمام الناسي للجنابة صحيحة.

وَكَذَلِكَ طَوَافُ الْقُدُومِ إِذَا كَانَ السَّعْيُ بَعْدَهُ إِلا أَنَّهُ يَطُوفُ وَيَسْعَى، وَنِسْيَانُ بَعْضِهِ كَجَمِيعِهِ، إِلا أَنَّهُ يَبْنِي مَا لَمْ يَطُلْ ....

أي: وكذلك أيضاً يرجع إذا أوقع السعي بعد طواف القدوم بغير وضوء وقد تقدم أنه في الحقيقة إنما يرجع للسعي.

وقوله: (**إلا أن يَطُوف ويَسْعى**) أي: لأن من شرط السعي أن يتقدمه طواف.

وقوله: (**وَنِسْيَانُ بَعْضِهِ**) أي: بعض الطواف الركني؛ أي: في وجوب الرجوع، وهذا هو ظاهر المذهب، وإليه رجع ابن القاسم بعدما كان يخفف الشوط والشوطين. وكذلك إن شك في ذلك فليرجع.

وقوله: (**إلا أَنَّهُ يَبْنِي**) يعني على ما فعله إذا كان قريباً فإن تذكر في سعيه فإنه يقطع السعي ويكمل طوافه ويعيد الركعتين ثم يأتي بالسعي، فإن ذكر بعد إكمال سعيه فسيقول المصنف أنه يبتدئ الطواف على المشهور، وفي المدونة: إذا كان قريباً بنى وركع وأعاد السعي، وإن طال ذلك وانتقض وضوءه أو ذكر ذلك في طريقه أو ببلده رجع فابتدأ الطواف، وإن كان قد جامع فليرجع ويفعل كما وصفنا. أي: فيمن طاف على غير وضوء قاله ابن يونس. وقد ذكر بعضهم أن الحكم في تفريق المتعمد كما في الناسي، فيفرق بين اليسير منه والكثير، فإن قيل: هل يصح أن يعود الضمير في قوله: (**وَنِسْيَانُ بَعْضِهِ**) على السعي؟ قيل: السياق يبعده؛ لأن الكلام الآن إنما هو في الطواف.

أَمَّا طَوَافُ عُمْرَتِهِ فَيَرْجِعُ لَهُ مُحْرِماً كَمَا كَانَ فَيَحْلِقُ وَيَفْتَدِي مِنَ الْحَلْقِ الْمُتَقَدِّمِ إِلا أَنْ يَكُونَ مُعْتَمِراً وَقَدْ أَحْرَمَ بِالْحَجِّ بَعْدَ سَعْيِهِ فَإِنَّهُ يَصِيرُ قَارِناً

يعني: أنه إذا تذكر أنه طاف في عمرته بغير وضوء أو نسيه أو شوطاً منه بعد أن حلق فإنه يرجع محرماً؛ لأنه لم يتحلل، ويحلق؛ لأنه حلق أولاً في غير محله ويفتدي من الحلق المتقدم؛ لأنه أوقفه وهو محرم، إلا أن يكون أحرم بالحج بعد سعيه فإنه يصير قارناً؛ لأنه أردف الحج على العمرة قبل صحة طوافها، ويجب عليه دم القران والله أعلم.

وَلَوِ انْتَقَضَ فِي أَثْنَائِهِ تَطَهَّرَ وَاسْتَأْنَفَ، وَلَوْ بَنَى كَانَ كَمَنْ لَمْ يَطُفْ خِلافاً لابْنِ حَبِيبٍ ....

إنما كان إذا بنى بمنزلة من لم يطف لفقدان الشرط - وهو الطهارة - كالصلاة. وظاهر كلامه أن خلاف ابن حبيب بعد الوقوع لا ابتداءً، وأنه هو الذي قال ذلك. والذي قاله ابن يونس أن ابن حبيب روى عن مالك أنه إذا أحدث في الطواف فليتوضأ ويبني. وظاهره أن له أن يفعل ذلك ابتداءً. ووجْهُهُ انحطاط رتبته عن الصلاة. ونقل صاحب النوادر والباجي عن ابن حبيب أنه قال: إن انتقض وضوءه قبل الركعتين ابتدأ الطواف إذا كان واجباً، وهو مخير في التطوع.

فرع:

فإن رعف وهو في الطواف بنى كما في الصلاة، قاله ابن حبيب.

وَلَوْ طَافَ بِنَجَاسَةٍ طَرَحَهَا مَتَى ذَكَرَ وَبَنَى، فَإِنْ ذَكَرَ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الطَّوَافِ فَفِي اسْتِحْبَابِ إِعَادَتِهِمَا قَوْلانِ، بِنَاءً عَلَى أَنَّ وَقْتَهُمَا بَاقٍ أَوْ مُنْتَقِضٌ بِفَرَاغِهِمَا

قوله: (**طَافَ**) أي: شرع في الطواف؛ لقوله: طرحها متى ما ذكر، وقوله: (**طَرَحَهَا مَتَى ذَكَرَ**) يؤخذ منه خفة أمر الطواف بالنسبة إلى الصلاة؛ لأن المذهب في الصلاة القطع. قال أشهب هنا يقطع إن كانت النجاسة كثيرة كالصلاة. قال في البيان: وهو القياس. أشهب: وإن لم يعلم إلا بعد الإكمال أعاد الطواف والسعي فيما قرب إن كان واجباً، وإن تباعد فلا شيء عليه ويهدي وليس بواجب، وإن كان متعمداً أعاد وإن بَعُدْ. **عبد الحق**: وقول أشهب: "إن كان كثيراً" إنما يصح في الدم خاصة. وقال ابن القاسم: إذا لم يذكر إلا بعد الفراغ منه فلا يعيد بمنزلة من صلى بنجاسة ثم رءاها بعد خروج الوقت. ويقلع الثوب ويصلي الركعتين بثوب طاهر.

قوله: (**وَإِنْ ذَكَرَ بَعْدَ رَكْعَتَيِ الطَّوَافِ فَفِي اسْتِحْبَابِ إِعَادَتِهِمَا... إلخ**) واستحباب إعادتها لابن القاسم. وابن المواز قال يعيدهما فقط دون الطواف إن كان قريباً ولم ينتقض وضوءه. فإن انتقض أو طال ذلك فلا شيء عليه كزوال الوقت. ونفي الإعادة لأصبغ، ورأى أن وقتها قد خرج بالسلام.

ابن يونس: والقياس عندي قول أصبغ. والاستحسان أن يعيد ذلك بالقرب ما لم ينتقض وضوءه.

ابن عبد السلام: وهذا الخلاف يشبه الخلاف في مصلي الفائتة بثوب نجس.

اللخمي: وإن صلَّى الركعتين بثوب نجس لم يُعد على أصل ابن القاسم في عدم إعادة الطواف، وأنه بالفراغ منه بمنزلة ما خرج وقته. وفي كتاب محمد يعيد ما دام بمكة. فإن خرج إلى بلده أجزأه ولم يعدهما، ويبعث بهدي. وليس هو بالبين، وأرى أن يعيد ما دام بمكة، ما لم تخرج أيام الرمي لأنه في ذلك مؤد غير قاضٍ. ويختلف إذا خرجت أيام الرمي ولم يخرج ذي الحجة هل يعيد أم لا؟ فإن خرج ذو الحجة لم يعد لأن الركعتين تابعة للطواف.

الثَّانِي أَنْ يَجْعَلَ الْبَيْتَ عَنْ يَسَارِهِ وَهُوَ كَالطَّهَارَةِ

أي: الواجب الثاني أن يجعل البيت عن يساره. وهو معنى قولهم: لا يطوف منكوساً. وقوله: (**وَهُوَ كَالطَّهَارَةِ**) أي: فيرجع للركني من بلده إن نكس. وهذا هو المعروف. ابن شاس وغيره: وقيل إذا رجع إلى بلده لا تلزمه إعادة. ولعل قائل ذلك لم يره شرطاً في الصحة وهو بعيد.

وَيَبْتَدِئُ مِنَ الْحَجَرِ الأَسْوَدِ

لفعله صلى الله عليه وسلم.

ابن المواز: ولو [١٨٥/ب] بدأ في طوافه من الركن اليماني فليلغ ذلك ويتم إلى الركن الأسود. وإن لم يذكر حتى رجع إلى بلده أجزأه ويبعث بهدي، وكذلك إن بدأ بالطواف

من باب البيت إلى الركن الأسود. قيل: فلو ابتدأ الطواف من بين الحجر الأسود والباب، قال: هذا يسير يجزئه ولا شيء عليه.

سند: والبداية عند مالك من الحجر الأسود سُنَّة، فلو بدأ بالركن اليماني تمادى إلى الحجر الأسود، فإن خرج من مكة أجزأه وعليه الهدي لقوله تعالى: ﴿ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴾ وهو قد طاف.

وَفِيهَا: وَلَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَسْتَلِمَ الْحَجَرَ فِي ابْتِدَاء الطَّوَافِ إِلا فِي الْوَاجِبِ، وَحُمِلَ عَلَى التَّأَكُّدِ....

يعني: أن مفهوم قوله: (**وَلَيْسَ عَلَيْهِ أَنْ يَسْتَلِمَ... إِلا فِي الْوَاجِبِ**) أن عليه ذلك في الواجب، فحمل الأشياخ هذا المفهوم على أنه يتأكد في الواجب أكثر من غيره، وإلا فالاستلام مطلقاً غير واجب، زاد في المدونة بعدما حكاه المصنف عنها: إلا أن يشاء. وهذه الزيادة إن عادت إلي غير الواجب فظاهر، وإن عادت إلى الواجب فهي مما يبين أنه ليس المراد وجوب الاستلام في أول الطواف. وفي الموطأ: **أنه عليه الصلاة والسلام قال لعبد الرحمن بن عوف: «كيف صنعت في استلام الركن الأسود؟» فقال: استلمت وتركت. فقال: «أصبت»**.

الثَّالِثُ أَنْ يَطُوفَ خَارِجَهُ لا فِي مُحَوَّطِ الْحَجَرِ وَلا شَاذَرْوَانِهِ

أي: فإن طاف في الحجر لم يجزه لكونه قد طاف ببعض البيت. والشاذروان: ما انبسط من أساس البيت ولم يرفع على استقامة. ولأجل أنهم جعلوا الشاذروان من البيت قال بعضهم: إذا قبل الحجر فليثبت رجليه ثم يرجع قائماً كما كان، ولا يجوز أن يقبله ثم يمشي مطأطئ الرأس؛ لئلا يحصل بعض الطواف وليس جميع بدنه خارج عن البيت. وأشار اللخمي إلى أنه لو تسور على آخر الحجر لأجزأه لأنه ليس من البيت. يريد لأن القدر الذي من البيت مقدار ستة أدرع.

دَاخِلَ الْمَسْجِدِ لا مِنْ وَرَائِهِ وَلا مِنْ وَرَاءِ زَمْزَمَ وَشِبْهِهِ عَلَى الأَشْهَرِ إِلا مِنْ زِحَامٍ

سند: ويستحب الدنو من البيت كالصف الأول.

الباجي: وسنة النساء أن يكن وراء الرجال كالصلاة. قال في المدونة: ومن طاف وراء زمزم أو في سقائف المسجد من زحام الناس فلا بأس به، وإن طاف في سقائف المسجد لغير زحام من حر يجده أو غيره أعاد الطواف. قال ابن أبي زيد: يريد ولا يرجع له من بلده. وقال ابن شبلون: يرجع.

الباجي: وقول ابن أبي زيد أقيس، ولا دم عليه. وقال سحنون: لا يمكن أن ينتهي الزحام إلى السقائف، وإنما فرق في المدونة بين الزحام وغيره؛ لأن اتصال الزحام يُصَيِّرُ الجميع متصلاً بالبيت كاتصال الزحام بالطرقات يوم الجمعة. وقال أشهب: لا يجزئ من طاف في السقائف. وهو كالطائف خارج المسجد وخارج الحرم.

ولابن القاسم نحوهما. وألزمهما اللخمي عدم الإجزاء في زمزم وقال: لأنه يحول بينه وبين البيت كما تحول أسطوانات البيت. وفرق القرافي بأن زمزم في بعض الجهات فلا يؤثر كالمقام أو حفير في الطواف. وفي الجواهر: لا يطوف من وراء زمزم ولا من وراء السقائف، فلو فعل مختاراً أعاد ما دام بمكة، فإن رجع إلى بلده فهل يجزئه الهدي أم يلزم الرجوع؟ للمتأخرين قولان. انتهى.

ونحوه لابن بشير وشبّه زمزم قبة الشراب. وعلى هذا فقوله: (**عَلَى الأَشْهَرِ**) يحمل على ما ذكر قبل ذلك لا على الابتداء، وإن كان ذلك ظاهر كلامه.

تنبيهات:

الأول: **ابن هارون:** لا خلاف أنه إذا طاف خارج المسجد في نفي الإجزاء. وعلى هذا فقوله: (**عَلَى الأَشْهَرِ**) عائد على زمزم وشبهه.

الثاني: لم يتكلم المصنف على ما إذا طاف في السقائف. وانظر كيف شهر المصنف الإجزاء في زمزم وشبهه. والخلاف فيه على نقل ابن شاس وغيره للمتأخرين. ولكون ابن القاسم وأشهب لم يتكلما على زمزم خرجها اللخمي على قولها في السقائف كما تقدم.

الثالث: قد تقدم أن الباجي قال بعد تصويب تأويل ابن أبي زيد بعدم الرجوع: ولا دم عليه، وهو مخالف لما حكاه ابن شاس من أحد القولين أنه يلزمه الدم؛ لأنه إذا لم يلزمه الدم مع طوافه في السقائف فلأن لا يلزمه ذلك إذا طاف وراء زمزم من باب أولى.

الرَّابِعُ أَنْ يَطُوفَ سَبْعاً وَيُوَالِيَ، فَإِنْ ذَكَرَ فِي سَعْيِهِ أَنَّهُ نَسِيَ بَعْضَهُ قَطَعَهُ وَكَمَّلَ طَوَافَهُ وَأَعَادَ الرَّكْعَتَيْنِ وَسَعَى، فَإِنْ كَمَّلَ سَعْيَهُ ابْتَدَأَ الطَّوَافَ عَلَى الْمَشْهُورِ

أما وجوب السبع ابتداءً فظاهر. ويرجع لشوط على المعروف كما تقدم. وقوله: (**قَطَعَهُ وَكَمَّلَ طَوَافَهُ وَأَعَادَ الرَّكْعَتَيْنِ**) تقدم. وقوله: (**فَإِنْ كَمَّلَ سَعْيَهُ ابْتَدَأَ الطَّوَافَ عَلَى الْمَشْهُورِ**) فيه نظر؛ لأنه يقتضي أن المشهور إذا ذكر بمجرد الفراغ من سعيه أنه يبتدئ والذي في المدونة أنه إنما يبتدئ إذا طال أمره بعد إكمال سعيه أو انتقض وضوءه. والقول بالبناء وإن فرغ السعي، ذكره بعضهم، ولعله يرى ذلك قريباً.

فرع:

قال مالك: وإن شك في الطواف بنى على الأقل كالصلاة.

فَإِنْ أُقِيمَتْ فَرِيضَةٌ فَلَهُ أَنْ يَقْطَعَ ثُمَّ يَبْنِي قَبْلَ تَنَفُّلِهِ

ظاهر قوله: (**فَلَهُ أَنْ يَقْطَعَ**) أنه مخير. وكلامه يقتضي وجوب القطع، كقول الأبهري في تعليل البناء إذا قطع للفريضة: لأن الطواف بالبيت [١٨٦/ أ] صلاة، ولا يجوز لمن في المسجد أن يصلي بغير صلاة الإمام المؤتم به إذا كان يصلي المكتوبة؛ لأن في ذلك خلاف عليه. وكذلك علل صاحب البيان وهو مقتضى كلام العتبية وهكذا أشار ابن عبد السلام وابن راشد إلى أن ظاهر نصوصهم وجوب القطع.

قال في الموازية: وإن بقي له طواف أو طوافان فلا بأس أن يتمه قبل أن تعتدل الصفوف، وأما المبتدئ فأخاف أن يكثر.

قوله: (**ثُمَّ يَبْنِي**) ظاهر المدونة والموازية من حيث قطع. واستحب ابن حبيب أن يبتدئ ذلك الشوط، ولهذا كان المستحب أن يخرج على كمال الشوط قاله في الذخيرة.

بِخِلافِ قَطْعِهِ لِجِنَازَةٍ عَلَى الْمَشْهُورِ، وَبِخِلافِ نِسْيَانِ نَفَقَتِهِ عَلَى الْمَنْصُوصِ

أي: الخلاف في البناء لا في القطع؛ لأنه لا يقطع للجنازة ابتداءً ولم أرَ في ذلك خلافاً. ومن النوادر قال مالك: ولا يصلي الطائف على جنازة.

ابن القاسم: وإن فعل فليبتدئ. وقال أشهب: بل يبني. انتهى. وكذلك قال الباجي وغيره. وعلى هذا فالمشهور قول ابن القاسم. ووجهه أنها لما سقطت عنه بفعل الغير وعارضها وجوب الموالاة في طوافه صار كالقاطع من غير عذر. ولعل أشهب قاسها على الفريضة. وأخذ التونسي من التفرقة في المشهور بين الفريضة وصلاة الجنازة أنها ليست فرضاً لقوله فيها: ولا يخرج لشيء إلا لصلاه الفريضة. قال: إلا أن يريد فريضة تتعين عليه في نفسه، وفيه نظر.

تنبيه:

أجاز مالك في العتبية إذا كان في طواف التطوع أن يقطع ويصلي ركعتي الفجر. قال في البيان: خفف قطع الطواف النافلة كما استخف ترك الطواف الواجب لصلاة الفريضة. وقوله: (**بِخِلافِ نِسْيَانِ نَفَقَتِهِ عَلَى الْمَنْصُوصِ**) أي: من المدونة وغيرها. قال في المدونة: ومن طاف بعض طوافه ثم خرج فصلى على جنازة أو خرج لنفقة نسيها فليبتدئ الطواف ولا يبني ولا يخرج من طوافه لشيء إلا لصلاة الفريضة. مالك: ثم يبني.

ابن بشير: وأجراه اللخمي على القول في الجنازة وجعله أعذر في نسيان النفقة، ويمكن أن يفرق بينهما بأن صلاة الجنازة تشارك الطواف في كونها صلاة. وأشار ابن عبد السلام إلى أنه لا يرد تخريج اللخمي لحصول المشقة الناشئة عن فقد المال، ولهذا يقطع الصلاة لذلك. قال: لكون اللخمي لم يلاحظ هذا، وإنما لاحظ القياس على صلاة الجنازة.

انتهى. وفيه نظر؛ لأن جعل اللخمي كونه أعذر يدل على مراعاة المشقة المذكورة فتأمله. وقد علمت أن مذهب المدونة عدم الخروج للنفقة لقوله: ولا يخرج إلا لصلاة الفريضة. وأن القول بالبناء فيها مخرج على قول أشهب.

خليل: ولو قيل بجواز الخروج للنفقة كان أظهر. كما أجاوزا قطع الصلاة لمن أخذ له مال له بال وهي أشد حرمة. وجعل ابن عبد السلام الخلاف في القطع وليس بظاهر.

الْخَامِسُ رَكْعَتَانِ عَقِيبَهُ وَفِي وُجُوبِهِمَا - ثَالِثُهَا حُكْمُ الطَّوَافِ

لا خلاف في مشروعيتهما ولا في عدم ركنيتهما وإنما الخلاف هل هما واجبان مطلقاً، وهو اختيار الباجي، أو هما سنة مطلقاً وهو قول عبد الوهاب؟ وقال الأبهري وابن رشد: حكمهما حكم الطواف في الوجوب والندب.

الباجي وغيره: والأفضل أن يركعهما في المقام.

ابن عبد البر: وإن لم يمكنه فحيث تيسر من المسجد ما خلا الحجر. زاد غيره: والبيت وظهره. قال جماعة: ويقرأ فيها بـ: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ و﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ وإن قرأ بغيرهما فلا حرج. ونقله ابن يونس عن ابن حبيب.

وَلا يَجْمَعُ أَسَابِيعَ ثُمَّ يُصَلِّي لَهَا

لأن الركعتين كالجزء من الطواف، فلا يبتدئ طوافاً قبل كمال الأول، وإن شرع في ثان قبل أن يركع للأول قطع ما لم يكمله.

وَلِذَلِكَ لا يَطُوفُ بَعْدَ الْعَصْرِ وَبَعْدَ الصُّبْحِ إِلا أُسْبُوعاً، وَيُؤَخِّرُهُمَا إِلَى حِلِّ النَّافِلَةِ فَيُصَلِّيهِمَا أَيْنَ كَانَ، وَلَوْ فِي الْحِلِّ ....

يعني: ولأجل طلب الركعتين بعد الطواف لكونهما كالجزء لا يطوف بعد الصبح وبعد العصر إلا أسبوعاً واحداً، وحاصله أنه لا يجمع بين أسبوعين فأكثر، كان في وقت

تحل فيه النافلة أم لا، لكنه إذا طاف في وقت تكره فيه النافلة يؤخر ركعتيه لوقت الإباحة فيصليهما بعد طلوع الشمس وبعد الغروب بشرط أن لا ينتقض وضوءه، وسينبه المصنف على ذلك.

واستحب مالك أن يركعهما بعد المغرب، وعن مالك أنه مخير.

ابن رشد: والأظهر تعجيل الركعتين لاتصالهما، وأمرهما خفيف. وعن مطرف وابن الماجشون: من طاف بعد الصبح وهو في غلس فلا بأس أن يركع لطوافه حينئذ، وقد فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

ابن عبد السلام: وأظنهما لا يقولان بذلك بعد العصر، وهو قريب من تفرقة ابن حبيب في سجود التلاوة بين الوقتين، قال في الموازية: ومن صلى العصر - يعني في منزله - ثم أتى المسجد فطاف قبل أن يصلي الإمام فلا يركع حتى تغرب الشمس، وإن كان يعيد مع الإمام. وقيل فيمن جاء مكة وعلم أنه لا يدرك الطواف إلا بعد العصر أحب إليَّ أن يقيم بذي طوى حتى يمسي. وقال أيضاً فيمن أفاض من منى فوجد الناس قد صلوا العصر: فإن خاف فوات [١٨٦/ ب] الصلاة بدأ بالطواف ويركع ويصلي العصر. وفي هذا الفرع الأخير نظر. انتهى.

وقوله: (**حيث كان**) لا يفهم منه أنه مخير بين أن يجلس أو يخرج، بل المستحب أن يركعهما في المسجد قاله الباجي. وفي الموازية: إن حانت الصلاة وهو في منزله أرجو أن يجزئه إن صلاها في منزله. ووقع في الموازية في موضع آخر: قال مالك: وإن طاف للإفاضة بعد الصبح فأحب إلينا ألا ينصرف حتى يركع الركعتين في المسجد بمكة.

وَكَذَلِكَ لَوْ نَسِيَهُمَا

أي: فيفعلهما أين كان ما لم ينتقض وضوؤه.

مَا لَمْ يُنْتَقَضْ وُضُوءُهُ، فَإِنِ انْتُقِضَ وَبَلَغَ بَلَدَهُ وَتَبَاعَدَ مِنْ مَكَّةَ رَكَعَهُمَا وَأَهْدَى مُطْلَقاً وَطِئَ أم لَمْ يَطَأْ، فَإِنْ لَمْ يَتَبَاعَدْ رَجَعَ فَطَافَ وَرَكَعَ وَسَعَى ....

أفاد بهذا أن ما ذكره مشروط ببقاء وضوئه. وحاصل كلامه أنه إن أَخَّر الركعتين لأجل الوقت أو نسيهما، فإن لم تنتقض طهارته فالحكم أن يركعهما حيث كان ولو في الحل وإن انتقض وضوؤه فصورتان:

الأولى: أن ينضم إلى ذلك التباعد من مكة أو بلوغ البلد والحكم أنه يركعهما ويهدي مطلقاً، سواء وطئ أو لم يطأ.

والصورة الثانية: ألا يحصل أحدهما، فالحكم فيها أنه إن كان الطواف واجباً أنه يبتدئ الطواف بالبيت ويركع ويسعى، ولو كان قد سعى بعد ذلك.

ابن حبيب: وهو مخير في التطوع. وفهم من كلام المصنف الوجوب من قوله: **(وَسَعَى)** فإن التطوع ليس بعده سعي. وما ذكره المصنف هو ما في المدونة، ولفظها: ومن طاف من غير إبان الصلاة أخر الركعتين، فإن خرج إلى الحل ركعهما فيه، وتجزئانه ما لم ينتقض وضوؤه فإن انتقض قبل أن يركع وكان طوافه ذلك واجباً رجع فابتدأ الطواف بالبيت وركع؛ لأن الركعتين من الطواف توصلان به، فإن تباعد فليركعهما ويهدي ولا يرجع.

أبو محمد: يريد وقد سعى؛ يعني: وإن لم يسعَ رجع لأجل السعي، ثم قال فيها: ومن دخل مكة حاجاً أو معتمراً فطاف وسعى ونسي ركعتي الطواف وقضى جميع حجه أو عمرته ثم ذكر ذلك بمكة أو قريباً منها رجع فطاف وركع وسعى. انتهى.

عبد الحق: وقوله: **(رَجَعَ فَطَافَ وَرَكَعَ وَسَعَى)** يريد وقد انتقض وضوؤه فإن لم ينتقض ركع فقط، كمن نسي شوطاً واحداً. فقول المصنف: **(رجع وركع وسعى)** موافق لما في المدونة.

ونقل ابن المواز قولاً آخر أنه يركعهما ويعيد السعي ولا يعيد الطواف.

وقد تبين لك أن قوله: (**انْتُقِضَ**) لا بد منه. وقول ابن عبد السلام: لا حاجة له، ليس بظاهر. وأن قوله: (**وَبَلَغَ بَلَدَهُ وتَبَاعَدَ**) معناه: أن أحدهما لا على التعيين شرط، وبه تعلم أن ما وقع في بعض النسخ (**أو بلغ بلده أو تباعد**) لا يصح. بل لا يصح قوله: (**بلغ بلده**) إلا بالعطف بالواو، وقد ذكر اللخمي عن المغيرة أنه قال: إذا لم يركعهما حتى رجع إلى بلده أنه يرجع ويركعهما.

تنبيه:

وقد علمت من كلامه في المدونة أن كلام المصنف مقيد بالطواف الواجب وأما إن كانت الركعتان من طواف الوداع فليركعهما ولا هدي عليه. رواه ابن حبيب عن مالك.

فَإِنْ كَانَ مُعْتَمِراً فَلا شَيْءَ عَلَيْهِ إِلا أَنْ يَكُونَ قَدْ لَبِسَ أَوْ تَطَيَّبَ فَيَفْتَدِي

أي: فإن كان هذا الذي لم يتباعد ورجع وركع وسعى معتمراً فلا شيء عليه لعدم موجب الدم عليه، إلا أن يكون أحدث ما يوجب الفدية، كما لو لبس أو تطيب لوقوع ذلك منه قبل التحلل. قال في المدونة: ولو ذكر الركعتين بعد أن بلغ بلده أو تباعد من مكة فلا تبالي من أي طواف كانتا من طواف حجة أو عمرة قبل وقوف عرفه أو بعده، فليركعهما حيث بلغ ويهدي.

وَإِنْ كَانَ حَاجّاً وَقَدْ قَضَى جَمِيعَ حَجِّهِ وَالرَّكْعَتَانِ مِنْ طَوَافِ السَّعْيِ قَبْلَ عَرَفَةَ - فَعَلَيْهِ هَدْيٌ، وَإِلا فَلا شَيْءَ عَلَيْهِ ....

يعني: أن الحاج إذا ذكر ركعتين من طواف القدوم بعد أن فرغ من حجه فعليه الهدي جبراناً. واحترز بقوله: (**وَقَدْ قَضَى جَمِيعَ حَجِّهِ**) مما لو ذكر قبل يوم التروية، فإنه يعيد الطواف ويركع ويسعى ولا دم عليه.

اللخمي: وإذا ذكر يوم التروية أو يوم عرفة كان كالمراهق يخرج ولا يطوف، ويستحب له إذا كان يوم التروية أن يطوف قبل أن يخرج. فإن خرج قبل أن يطوف فذكر وهو بعرفة أو بعد الوقوف فإنه إذا طاف طواف الإفاضة أضاف إليه السعي.

واختلف في الدم هل يسقط ويكون كالمراهق أولا يسقط لأن النسيان فيه ضرب من التفريط؟ انتهى.

قوله: (**وَإِلا فَلا شَيْءَ عَلَيْهِ**) أي: فإن لم يكونا من طواف القدوم، بل كانا من طواف الإفاضة فلا شيء عليه. وإطلاقه (**لا شَيْءَ عَلَيْهِ**) ليس بجيد بل ذلك مقيد بما إذا لم يخرج الشهر. وأما لو خرج لواجب عليه الدم. ويختلف إذا خرجت أيام الرمي، وهذا كله إنما هو إذا كان مقيماً بمكة. وأما لو تباعد ورجع إلى بلده فقد تقدم أنه يركعهما حيث كان ويهدي. وهكذا قال اللخمي، وهو قريب منه للتونسي.

وَكَذَلِكَ لَوِ انْتَقَضَ بَعْدَهُ فَتَوَضَّأَ وَصَلاهُمَا وَلَمْ يُعِدِ الطَّوَافَ جَهْلاً

أي: وكناسيهما من انتقض وضوؤه بعد [١٨٧/ أ] الطواف فتوضأ وفعلهما ولم يعد الطواف جهلاً.

نَعَمْ لَوْ أَكْمَلَ أُسْبُوعاً ثَانِياً نَاسِياً رَكَعَ لَهُمَا لِلاخْتِلافِ فِيهِ

هذا راجع إلى قوله: (**ولا يجمع أسابيع ثم يصلي لها**) أي: فلو خالف ما أُمر به وأكمل أسبوعاً ثانياً لركع لهما. يريد سواء كان عامداً أو ناسياً قاله الباجي واللخمي وسند وابن عبد السلام. وكذلك لو أكمل ثالثاً ورابعاً.

وقوله: (**لِلاخْتِلافِ فِيهِ**) الخلاف خارج المذهب. واحترز بقوله: (**أَكْمَلَ**) مما لو شرع ولم يكمل فإنه يقطع. قاله في المدونة. وقوله: (**رَكَعَ لَهُمَا**) **الباجي**: وهو المشهور، قاله ابن كنانة. وروى عيسى عن ابن القاسم: يصلي ركعتين فقط. ووجهه أنه لما كان من

حكم كل أسبوع أن تتعقبه ركعتان وحال بين الأسبوع الأول وركعتيه الأسبوع الثاني بطل حكمه، فيصلي ركعتين للأسبوع الثاني. انتهى.

تنبيه:

وقع هنا في بعض النسخ: (**إلا أن يكون وطئ**) وهي راجعة إلى قوله: (**والركعتان من طواف السعي قبل عرفة، وإلا فلا شيء عليه**) أي: لا شيء عليه إلا أن يكون وطئ فيكون عليه الهدي. ولم يتعرض المصنف للعمرة. وهي ساقطة إن بَعُدَ أو بلغ بلده، وإن كان بمكة أو بالقرب منها فهي عليه. وكذلك في كل طواف، نقله صاحب تهذيب الطالب وغيره عن ابن المواز. ويقع في بعض النسخ قوله: (**إلا أن يكون وطئ**) متصلاً بالكلام الأول وهو أظهر.

وَسُنَنُهُ أَرْبَعٌ: الْمَشْيُ فَلَوْ رَكِبَ قَادِراً فَثَلاثَةٌ: الإِجْزَاءُ وَنَفْيُهُ وَالْمَشْهُورُ يُعِيدُ، فَإِنْ فَاتَ فَعَلَيْهِ هَدْيٌ ....

احترز بقوله: (**قَادِراً**) مما لو ركب لعجز فإنه يجوز. **الباجي**: ولا خلاف فيه، ولا يشترط فيه عدم القدرة بالكلية بل يكفي المرض الذي يشق معه المشي.

والإجزاء لعبد الوهاب في إشرافه. والقول بعدم الإجزاء لمالك في الموازية. والمشهور مذهب المدونة. وتأوّل الباجي ما في الموازية عليه.

وقوله: (**وَالْمَشْهُورُ يُعِيدُ**) معناه إن كان قريباً، قاله في المدونة وغيره.

انظر كيف جعل هذه الاقوال مرتبة على السنية، وهو قد قدم أن المسنونات لا دم فيها. ويحتمل أن يقال: لعل من يرى وجوب الدم يرى أنه واجب، ويكون المصنف تكلم على ما هو أعم من فرض المسألة.

الثَّانِيَةُ اسْتِلامُ الْحَجَرِ بِفِيهِ ولَمْسُ الرُّكْنِ الْيَمَانِي بِيَدِهِ، وَيَضَعُهَا عَلَى فِيهِ بِغَيْرِ تَقْبِيلٍ فِي أَوَّلِ كُلِّ شَوْطٍ فِيهِمَا، وَيُكَبِّرُ بِخِلافِ الرُّكْنَيْنِ اللَّذَيْنِ يَلِيَانِ الْحَجَرَ

الاستلام: افتعال من السَّلام بالفتح كأنه حيَّاه. وقيل: بل من السِّلام بالكسر وهي الحجارة. **عياض**: والأول أبين لاستعماله في الركن وغيره. والأصل فيه ما أخرجه مسلم وغيره عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه قال: «**لم أرَ النبي صلى الله عليه وسلم يمسح من البيت إلا الركنين اليمانيين**».

قال في المدونة: وليزاحم على استلام الحجر ما لم يكن آذى، ولا بأس باستلامه بغير طواف. انتهى. وزاد في المختصر: وليس الاستلام بغير طواف من شأن الناس، ولكن لا بأس به. **الباجي**: ومن سنة استلام الركن الطهارة. انتهى. ووجهه أنه كالجزء من الطواف، والطواف لا يفعل إلا بطهارة.

وقوله: (**وَلَمْسُ الرُّكْنِ الْيَمَانِي بِيَدِهِ، وَيَضَعُهَا عَلَى فِيهِ بِغَيْرِ تَقْبِيلٍ**) هو المشهور. وفي الموازية يقبل يده. وقوله: (**وَيُكَبِّرُ**) ظاهر أنه يجمع بين الاستلام والتكبير. والذي في المدونة: إذا دخل المسجد فعليه أن يبتدئ باستلام الحجر بفيه إن قدر وإلا لمسه بيده، ثم يضعها على فيه من غير تقبيل، فإن لم يصل كبَّر إذا حاذاه، ثم يمضي يطوف ولا يقف، وكل ما مر به إن شاء استلم أو ترك، ولا يقبل بفيه الركن اليماني، ولكن يلمسه بيده ثم يضعها على فيه من غير تقبيل، فإن لم يستطع لزحام كبَّر ومضى. انتهى.

وقوله: (**فِي أَوَّلِ كُلِّ شَوْطٍ**) ظاهره أن الاستلام في أول كل شوط سُنَّة. ومقتضى المدونة وغيرها أن الاستلام المسنون إنما هو في أول شوط فقط؛ لقوله فيما بعده: إن شاء استلم أو ترك. وصرح صاحب الجواهر وغيره باستحبابه فيما بعد الأول. وقوله: (**بِخِلافِ الرُّكْنَيْنِ اللَّذَيْنِ يَلِيَانِ الْحَجَرَ**) أي: للحديث المتقدم. وعلل غير واحد ذلك بأنهما ليسا على قواعد إبراهيم.

القابسي: ولو أدخل الحجر في البيت حتى عاد الركنان على قواعد إبراهيم عليه الصلاة والسلام لقبلا. قال في المدونة: ولا يكبر إذا حاذاهما.

فرع:

قال ابن وضاح وغيره: ويكون تقبيل الحجر من غير صوت. والصوت إنما يكون في قبلة الاستمتاع. وقال أبو عمران: هذا ضيق. وأشار إلى أنه لا فرق في ذلك بين الصوت وغيره.

وَمَنْ مَرَّ بِالرُّكْنِ فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَسْتَلِمَهُ فَإِنَّهُ يُكَبِّرُ فَقَطْ، فَإِنْ زُوحِمَ لَمَسَ الْحَجَرَ بِيَدِهِ أَوْ بِعُودٍ وَوَضَعَهُ عَلَى فِيهِ. وَفِي تَقْبِيلِهِ رِوَايَتَانِ، فَإِنْ لَمْ يَصِلْ كَبَّرَ وَمَضَى فِيهِمَا، وَأَنْكَرَ مَالِكٌ وَضْعَ الْخَدَّيْنِ عَلَيْهِ ....

قوله: (**وَمَنْ مَرَّ بِالرُّكْنِ**) أي اليماني. وقوله: (**يُكَبِّرُ فَقَطْ**) لأنه إنما لم يقبله بعود. ومنشأ الخلاف في تقبيل اليد أو العود هل يتنزل ذلك بمنزلة الحجر أولا؟ ومذهب المدونة عدم التقبيل. والتقبيل في كتاب محمد. اللخمي: وهو حسن؛ لما خرجه مسلم عن أبي الطفيل، قال: «**رأيت رسول صلى الله عليه وسلم يطوف بالبيت راكباً ويستلم الركن** [١٨٧/ ب] **بمحجن ويُقبِّل المحجن**» وما ذكره المصنف هو المعروف. وفي الاستذكار: من لم يقدر على استلام الحجر الأسود وضع يده على فيه ثم وضعها عليه ورفعها إلى فيه. انتهى. قيل: وهو غريب.

وقوله: (**فَإِنْ لَمْ يَصِلْ**) أي: إلى التقبيل بفيه لمسه بيده أو بعود وكبر ومضى. أي: ولا يرفع يده. وما ذكره من إنكار وضع الخدين هو مذهب المدونة، وزاد أنه بدعة. وروي عن ابن عباس أنه سجد عليه وقبله ثلاث مرات، وذكره ابن حبيب عن ابن عمر، وقال: من فعله في خاصة نفسه فذلك له. وتأوّل إنكار مالك خيفة أن يعتقد وجوبه. قال بعض الشيوخ: وقوله مخالف لقول مالك.

الثَّالِثَةُ الدُّعَاءُ وَلَيْسَ بِمَحْدُودٍ. ابْنُ حَبِيبٍ: بِسْمِ اللَّهِ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُمَّ إِيمَاناً بِكَ وَتَصْدِيقاً بِكِتَابِكَ وَوَفَاءً بِعَهْدِكَ، وَاتِّبَاعاً لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَأَنْكَرَهُ مَالِكٌ لِلْعَمَلِ، وَفِي كَرَاهَةِ التَّلْبِيَةِ قَوْلانِ ....

تصوره واضح. ولا يختص بالدعاء كما هو ظاهر كلامه بل وكذلك الذكر، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم. وذكر المصنف عن ابن حبيب: وتصديقاً بكتابك. والذي له في الواضحة والنوادر وتصديقاً بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم. ابن حبيب: وإن قلت: لا إله إلا الله والله أكبر فحسن. قال: ومما يستحب فيه. أي: في الطواف أن يقول: ربنا آتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار، اللهم بسطت إليك يدي، وفيما لديك عظمت رغبتي، فاقبل مسألتي، وأقل عثرتي. وتقدم أن المشهور كراهة التلبية.

الرَّابِعَةُ الرَّمَلُ وَلا دَمَ عَلَى الأَشْهَرِ لِلرِّجَالِ لا لِلنِّسَاءِ فِي الثَّلاثَةِ الأُوَلِ فِي طَوَافِ الْقُدُومِ وَكَانَ يَقُولُ: إِنْ قَرُبَ أَعَادَ ثُمَّ خَفَّفَهُ ....

خرَّج مالك وغيره عن جابر بن عبد الله أنه قال: «**رأيت الرسول صلى الله عليه وسلم رَمَلَ من الحجر الأسود حتى انتهى إليه ثلاثة أشواط**» قال مالك في الموطأ: وذلك الأمر الذي لم يزل عليه أهل العلم ببلدنا.

الجوهري: والرَّمَل أن يثب في مشيه وثباً خفيفاً يهز منكبيه وليس بالثوب الشديد، ولا دم في تركه على الأشهر. قال في المدونة: وكان مالك يقول: عليه الدم، ثم رجع وقال: لا دم عليه. وكان يقول في تارك الرَّمَل: إن قرب أعاد، وإن بعد فلا شيء عليه. ثم خففه ولم يرَ أنه يعيد. انتهى.

وقوله: (**لِلرِّجَالِ لا لِلنِّسَاءِ**) **ابن عبد البر**: أجمعوا على أنه لا رَمَل على النساء في طوافهن، ولا هرولة في سعيهن.

فرع:

قال مالك في المدونة: ومن ذكر في الشوط الرابع أنه لم يرمل في الثلاثة الأشواط مضى ولا شيء عليه. **ابن يونس**: وينبني على قوله: (**إِنْ قَرُبَ أَعَادَ**) أن يبتدئه ويلغي ما مضى، وكذلك نص عليه في الموازية. وإن رمل في الأشواط السبعة فلا شيء عليه.

وَأَمَّا طَوَافُ الإِفَاضَةِ لِلْمُرَاهِقِ وَنَحْوِهِ، وَطَوَافُ الْمُحْرِمِ مِنَ التَّنْعِيمِ وَشِبْهِهِ - فَثَالِثُهَا الْمَشْهُورُ: مَشْرُوعٌ دُونَهُ ....

يعني: أن طواف الإفاضة في حق المراهق ونحوه هو الطواف الأول. وقوله: (**وَنَحْوِهِ**) أي: الناسي أو من يحرم بالحج من مكة مكيّاً كان أو آفاقياً، أو أحرم بالحج من التنعيم (**وَشِبْهِهِ**) أي: الجعرانة، فثلاثة أقوال:

الأول: أنهم يؤمرون به كما يؤمرون بذلك في طواف القدوم، وهو لمالك في المدونة وبه قال ابن كنانة، وابن نافع.

والقول الثاني: قال ابن عبد السلام: لم أعلمه بعد أن بحثت عنه في المذهب، وإنما حكاه ابن المواز عن ابن عمر رضي الله عنهما. انتهى. ومثله في الموطأ **أن ابن عمر كان إذا أحرم من مكة لم يطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة حتى يرجع من منى، وكان لا يرمل إذا طاف حول البيت إذا أحرم من مكة**. قال ابن المواز بعد حكايته لهذا: والرَّمَل أحب إلينا. قال الباجي: فتأوله على المخالفة. ويحتمل أن يريد أنه كان لا يرمل في طوافه الذي يتطوع به قبل الخروج إلى عرفة.

والقول الثالث: هو مذهب المدونة قال فيها: ويستحب لمن اعتمر من الجعرانة أو التنعيم أن يرمل إذا طاف بالبيت، وليس وجوبه عليه كوجوبه على من حج أو اعتمر من المواقيت. وهذا معنى قوله: (**مَشْرُوعٌ دُونَهُ**) أي: دون مشروعيته في طواف القدوم. ولعل

منشأ الخلاف هل يتنزل هذا منزلة طواف القدوم لكونه أول طوافه أو لا؟ واختلف في المعتمر، فنقل الباجي عن مالك في المختصر أن المعتمر يرمل مكياً أو غيره؛ لأنه قادم. قال في البيان: الخبب في طواف القدوم في الحج والعمرة لمن أحرم من الميقات باتفاق، ولمن أحرم من التنعيم أو الجعرانة باختلاف. وظاهر كلام اللخمي أن الخلاف في العمرة مخرج من قوله: أما العمرة فيرمل في الطواف بها إذا أحرم من الميقات، ويختلف إذا أحرم من التنعيم أو غيره من المواضع القريبة. وعلى هذا فينبغي أن يحمل قول المصنف: (**الْمُحْرِمِ مِنَ التَّنْعِيمِ**) على المحرم بحج أو عمرة. قيل: والرمل باتفاق بالنسبة إلى الطائفين على ثلاثة أقسام:

قسم يرملون باتفاق وهم المحرمون من المواقيت. وقسم لا يرملون باتفاق وهم المتطوعون بالطواف والطائفون للوداع. وقسم اختلف في رملهم وهم المراهقون والمحرمون من الجعرانة أو التنعيم والصبي والمريض والمحرم من مكة. انتهى.

وَفِي الرَّمَلِ بِالْمَرِيضِ وَالصَّبِيِّ قَوْلانِ

يريد إذا طيف بهما محمولين. ومذهب المدونة أنه يرمل بالصبي ويخب به في السعي، وقاله أصبغ. وروي عن ابن القاسم: لا يرمل به. والمنقول في الموازية في المريض أنه يرمل به. اللخمي: وعلى قول ابن القاسم في الصبي لا يرمل به وهو أحسن، وعلى هذا فالقول بعدم الرمل بالمريض إنما هو تخريج. ونسب ابن راشد لابن القاسم عدم الرمل بالمريض. **خليل**: ولو قيل يرمل بالصبي دون المريض لأنه يتأذي بذلك غالباً لما بعد، وحكم من طاف عن غيره كحكمه، فإن كان عن رجل رمل، وإن كان عن امرأة فلا، قاله ابن عبد السلام.

وَمَتَى زُوحِمَ تُرِكَ

أي: عن الرمل، قال في المدونة: وإذا زوحم عن الرمل ولم يجد مسلكاً رمل بقدر طاقته.

ابن بشير: قال الأشياخ: وهذا إذا أمكنه المشي. وأما إذا كان واقفاً فلا يرمل؛ لأن الرمل حينئذ تحريك الأعضاء وليس هو المشروع.

وَالطَّائِفُ بِصَبِيٍّ عَنْهُمَا ثَالِثُهَا: الْمَشْهُورُ لا يُجْزِئُ عَنْهُمَا، وَيُجْزِئُ السَّعْيُ عَنْهُمَا اتِّفَاقاً وَلَوْ حَمَلَ صَبِيَّيْنِ فِيهِمَا أَجْزَأَ ....

أي: إذا طاف شخص بصبي ونوى بطوافه أن يكون عنه وعن الصبي. وهذا معنى قوله: (**عَنْهُمَا**) قال المصنف: فالمشهور أنه لا يجزئ عنه ولا عن الصبي.

اللخمي وغيره: وهو قول مالك عند ابن شعبان. وفي هذه المسألة ثلاثة أقوال أخر:

الأول: قول عبد الملك أنه يجزئ عن الرجل ولا يجزئ عن الصبي.

والثاني: لابن القاسم أنه يجزئ عن الصبي ولا يجزئ عن حامله، وقاله أصبغ، إلا أنه قال: إن أعاد عن الصبي فهو أحب إلي.

والثالث: لابن القاسم أيضاً أنه يجزئ عنهما واستحب أن يعيد الحامل عن نفسه. فيحتمل أن يكون مراد المصنف بالقولين الآخرين اللذين لم يبينهما القولين اللذين ذكرهما أولاً، ويجوز أن يكون أراد أحدهما مع الرابع وفيه بعد؛ لأنه حينئذ لا يعلم مراده بالقول الثاني.

تنبيه:

لم أرَ من شهر القول بعدم الإجزاء كما ذكر المصنف. والذي نسبه ابن راشد للمدونة أنه يجزئ عن الصبي وحده، قال: وهو جارٍ على قول مالك فيمن حج عن فريضته ونذره أنه يعيد الفريضة. **خليل**: وفيه نظر. ولا يؤخذ من المدونة حكم المسألة بعد الوقوع، وإنما يؤخذ منها المنع من ذلك ابتداءً ولا يطوف به. أي: بالصغير إلا من قد طاف عن نفسه

لئلا يُدخل في طواف واحد طوافين، والطواف بالبيت كالصلاة. انتهى. وإنما أجزأ السعي عن الصبي والحامل بالاتفاق لخفة أمر السعي؛ إذ لا تشترط فيه الطهارة، ولأن الطواف بمنزلة الصلاة فلا يصح الاشتراك فيه. وقال التونسي: ما كان ينبغي أن يكون بين الطواف والسعي فرق ظاهر؛ لأنهما واجبان. انتهى. وقوله: **(وَلَوْ حَمَلَ صَبِيَّيْنِ)** فطاف بهما وسعى بهما أجزأ عن الصبيين في الطواف والسعي.

فَلَمْ يَكْرَهْ مَالِكٌ الطَّوَافَ بِالنَّعْلَيْنِ وَالْخُفَّيْنِ بِخِلافِ دُخُولِ الْبَيْتِ وَرقي مِنْبَرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْحِجرِ كَالطَّوَافِ عَلَى الْمَشْهُورِ ....

أي: أن مالكاً رأى للبيت ومنبر رسول الله صلى الله عليه وسلم زيادة حرمة على المسجد الحرام فأجاز الطواف بالخفين والنعلين، وكره أن يدخل البيت أو يرقى المنبر بهما. وأجاز في المدونة دخول الحِجْرِ بهما كالطواف. وكره ذلك أشهب قال: وكراهتي لذلك في البيت أشد. **حمديس**: وهو الجاري على أصل مالك في كونه يراه من البيت. وكره مالك أن يجعل نعليه في البيت إذا جلس يدعو، قال: وليجعلهما في حجره. قيل لمالك: فالصعود بالنعلين إلى الكعبة؟ قال: إن بعض الحجبة ممن قدم علينا يذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يطلع على الكعبة بالنعلين. ونقل التونسي عن مالك أنه كره الصعود بهما.

فرع:

قال سند: استحب دخول البيت لفعله عليه الصلاة والسلام ذلك. انتهى.

مطرف: ويستحب إذا فرغ أن يقف بالملتزم للدعاء. مالك: وذلك واسع.

والملتزم ما بين الركن والباب، ويقال له: المتعوذ أيضاً، ولا بأس أن يعتنق ويلح بالدعاء عنده ويتعوذ به، ولا يتعلق بأستار الكعبة، ولا يولي ظهره للبيت إذا عاد ويستقبله.

خليل: وليحذر مما يفعله بعض الجهلة من جبذ الحِلَقِ التي في الشاذروان. وربما يقول بعضهم: هي العروة الوثقى، وعما يفعله بعضهم من جبذ الحلق التي بباب الكعبة وضربها على الباب، والله أعلم.

فإِذَا فَرَغَ مِنْ رَكْعَتَيِ الطَّوَافِ وَرَاحَ إِلَى السَّعْيِ اسْتَلَمَ الْحَجَرَ وَخَرَجَ مِنْ بَابِ الصَّفَا فَرَقَى عَلَيْهَا حَتَّى يَبْدُوَ له الْبَيْتُ إِنْ قَدَرَ، وَالْمَرْأَةُ إِنْ خَلا، فَيَدْعُوَ، وَفِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ رَاغِباً أَوْ رَاهِباً قَوْلانِ، وَتَرْكُ الرَّفْعِ فِي كُلِّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْهِ غَيْرَ ابْتِدَاءِ الصَّلاةِ ثُمَّ يَمْشِي إِلَى الْمَرْوَةِ وَيَرْقَى عَلَيْهَا وَيَدْعُو اللَّهَ تعالى ....

قال مالك: لا يخرج إلى الصفا والمروة حتى يستلم الحَجَرْ، فإن لم يفعل فلا شيء عليه. قال في المدونة: ولم يَحُدَّ مالك من أي باب يخرج. سند: والناس يستحبون الخروج من باب الصفا لكونه أقرب. وعلى هذا فقوله: (**وَخَرَجَ مِنْ بَابِ الصَّفَا**) من باب الإرشاد لما هو أقرب لا لأنه مستحب.

قوله: (**فَرَقَى عَلَيْهَا**) قال في المدونة: ويستحب أن يصعد منه ومن المروة أعلاها. ولا يعجبني أن يدعو قاعداً عليهما إلا مِنْ علة، ويقف النساء إلا من بها ضعف أو علة، ويقفن أسفلهما وليس عليهن أن [١٨٨/ ب] يصعدن إلا أن يخلو الموضع فيصعدن، فذلك أفضل لهن. ولم يَحُدَّ مالك في الدعاء على الصفا والمروة حداً، ولا لطول القيام وقتاً، واستحب المكث عليهما بالدعاء، وإن رفع يديه عليهما وفي وقوف عرفة فرفعاً خفيفاً. وترك الرفع في كل شيء أحب إلى مالك إلا في ابتداء الصلاة. انتهى. والقول بالرفع لابن حبيب، وعدمه لابن القاسم.

ابن حبيب: ويرفعهما وبطونهما إلى الارض وهو صفة الرهب. وقال الباجي: إن دعاء التضرع والطلب إنما هو برفع اليدين وبطونهما إلى السماء وهو صفة الراغب. فقول المصنف: (**وَفِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ... إلخ**) يقتضي أنه يرفع. واختلف في صفة الرفع.

وقوله: (**وترك الرفع... إلخ**) يقتضي عدم الرفع. فيؤخذ منه الفرعان والله أعلم.

وثبت أن صلى الله عليه وسلم رقى على الصفا حتى رأى البيت فاستقبل الكعبة، فقال: «لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، لا إله الا الله وحده، أنجز وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده». ثم دعا مثل ذلك، قال مثل هذا ثلاث مرات، ثم نزل إلى المروة حتى إذا انتصبت قدماه في بطن الوادي سعى، حتى إذا صعدتا مشى، حتى أتى المروة ففعل على المروة كما فعل على الصفا. رواه مسلم وغيره.

وَيُسْرِعُ الرِّجَالُ لا النِّسَاءُ فَوْقَ الرَّمَلِ فِي بَطْنِ الْمَسِيلِ وَهُوَ مَا بَيْنَ الْمِيلَيْنِ الأَخْضَرَيْنِ ثُمَّ يَرْجِعُ كَذَلِكَ إِلَى الصَّفَا سَبْعاً يُكْمِلُ بِرَابِعَةِ الْمَرْوَةِ ....

تصوره ظاهر. وما ذكره من أن الخبب في السعي فوق الرمل نص عليه غيره. وقال في المدونة: ومن رمل في جميع سعيه بين الصفا والمروة أجزأه، وقد أساء، وإن لم يرمل في بطن المسيل فلا شيء عليه.

وَلَوْ ابتَدَأَ بِالْمَرْوَةِ أَلْغَاهُ

لفعله صلى الله عليه وسلم، وفعله إذا كان بياناً للواجب محمول على الوجوب اتفاقاً.

* * *

انتهى المجلد الثاني

من كتاب التوضيح

للشيخ خليل بن إسحاق الجندي

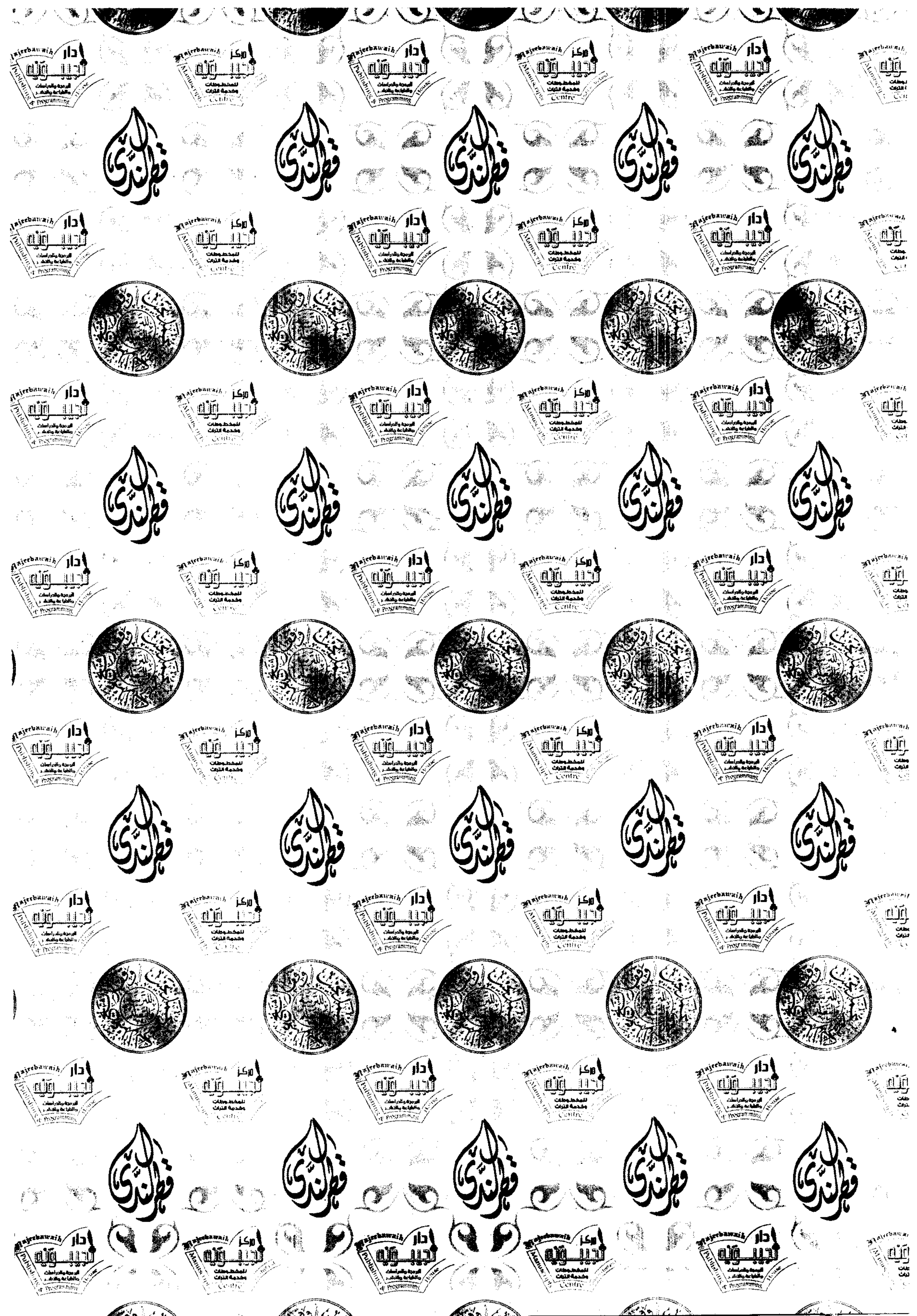
ويليه المجلد الثالث وأوله

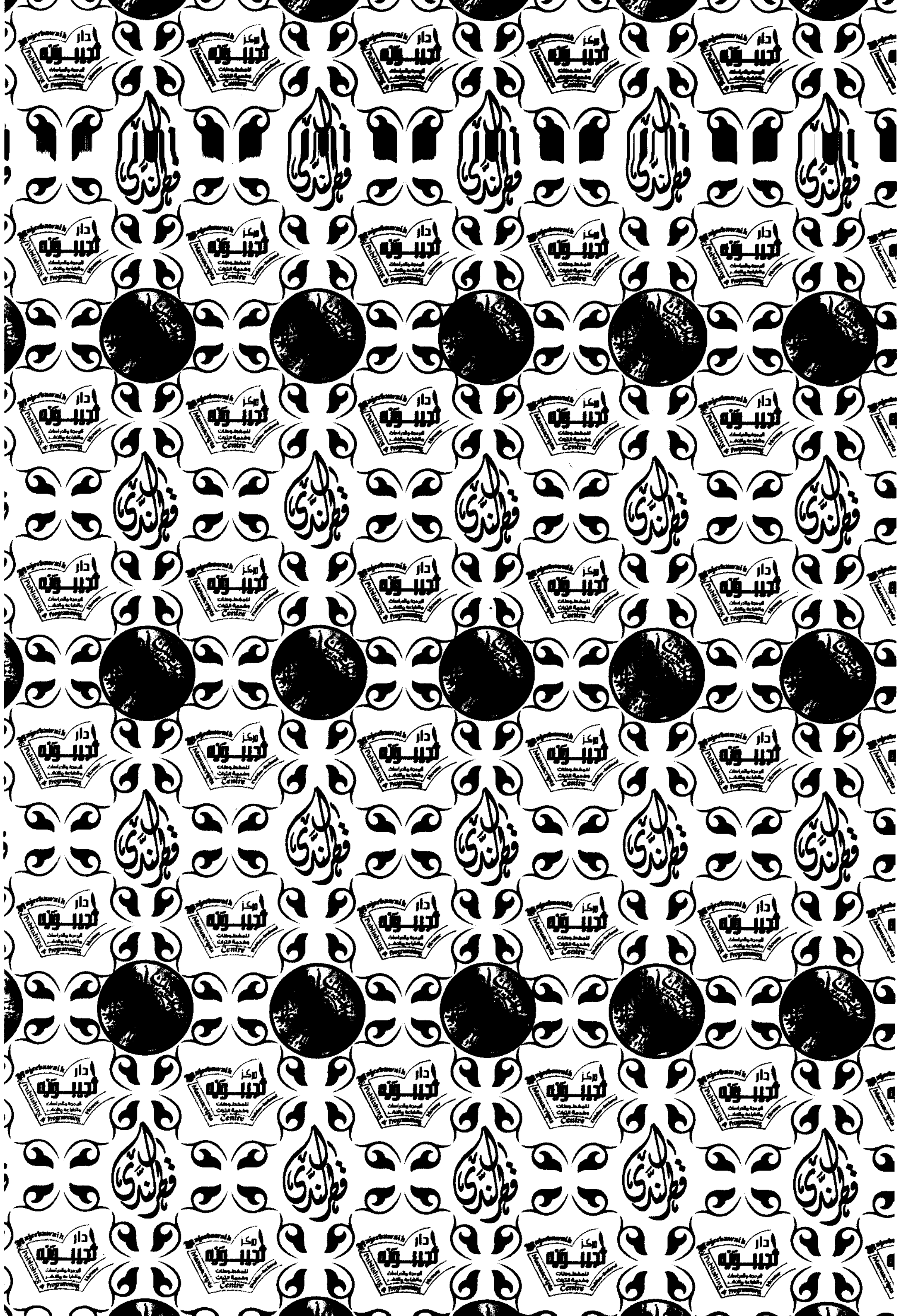
وَهَيْئَتُهُ مِنْ تَقْبِيلُ الْحَجَرِ، وَالتَّرَقِّي، وَالدُّعَاءُ وَالإِسْرَاعُ

فهرس المجلد الثاني

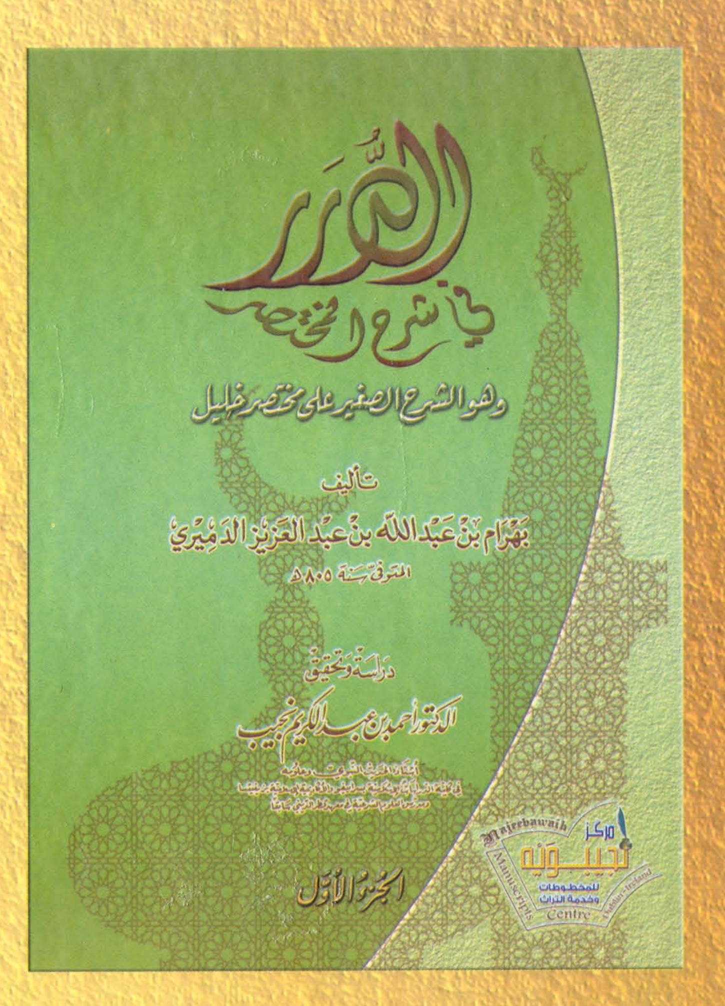


* فهرس موضوعات المجلد الثاني *





من إصدارات مركز نجيبويه



تطلب منشورات المركز من



25 Orlagh Grove, Knocklyon,
Dublin 16, IRELAND
Tel: (+353)8650403020 - 866629777

*****

16 Waley. El-Ahd St., Hadayek
El-Kobba, Cairo EGYPT
Tel: (+20)106669912
(+20)224875704 - 224875690

*****

GH11 IMM6 APT22 Madinati,
Casablanca MAROC
Tel: (+212)667893030 - 672204026